راجع هذا الجزء

سليمان بن عبد الله العمير

أحمد حاج عثمان

تمويل:

مؤسسة سليمان بن عبدالعزيز الراجحي الخيرية
SULAIMAN BIN ABDUL AZIZ AL RAJHI CHARITABLE FOUNDATION

المملكة العربية السعودية
الرياض
هاتف: ٩٦٦١١٤٩٢٠٠٣٣+
فاكس: ٩٦٦١١٤٩١٠٢٤٢+
www.rf.org.sa

إشراف:

عطاءات العلم

إحدى مبادرات مؤسسة سليمان
ابن عبدالعزيز الراجحي الخيرية

هاتف: ٩٦٦١١٤٩١٦٥٣٣+
فاكس: ٩٦٦١١٤٩١٦٣٧٨+

تنفيذ:

دار عالم الفوائد

دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع

مكة المكرمة - هاتف
هاتف ٩٦٦١٢٥٣٥٣٥٩٠+
فاكس ٩٦٦١٢٥٤٥٧٦٠٦+

ISBN: 978-9959-857-89-7

دار ابن حزم للطباعة والنشر

الطبعة الأولى
١٤٤٠هـ - ٢٠١٩م

مطبوعات المجمع

عطاءات العلم

آثار الإمام ابن قيم الجوزية وما لحقها من أعمال
(٣٢)

شفاء العليل

في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل

تأليف
الإمام أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية
(٦٩١ - ٧٥١)

تحقيق
زاهر بن سالم بلفقيه

وفق المنهج المعتمد من الشيخ العلامة
بكر بن عبد الله أبو زيد
(رحمه الله تعالى)

المجلد الثاني

تمويل
مؤسسة سليمان بن عبد العزيز الراجحي الخيرية

دار عالم الفوائد
للنشر والتوزيع

بسم الله الرحمن الرحيم

الباب العشرون

في ذِكْر مناظرة بين قدري وسُنّي

قال القدري: قد أضاف الله سبحانه الأعمال إلىٰ العباد بأنواع الإضافة العامة والخاصة، فأضافها إليهم بالاستطاعة تارة، كقوله: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ﴾ [النساء: ٢٥]، وبالمشيئة تارة، كقوله: ﴿لِمَن شَاءَ مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ﴾ [التكوير: ٢٨]، وبالإرادة تارة، كقول الخضر: ﴿فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِيبَهَا﴾ [الكهف: ٧٩]، وبالفعل، والعمل، والكسب، والصنع، كقوله: ﴿يَفْعَلُونَ﴾، ﴿يَعْمَلُونَ﴾، ﴿بِمَا كُنتُمْ تَكْسِبُونَ﴾ [الأعراف: ٣٩]، ﴿لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾ [المائدة: ٦٣].

وأما بالإضافة الخاصة فكإضافة الصلاة والصيام والحج والطهارة والزنا والسرقة والقتل والكذب والكفر والفسوق، وسائر أفعالهم إليهم، وهذه الإضافة تمنع إضافتها إليه، كما أن إضافة أفعاله إليه سبحانه تمنع إضافتها إليهم، فلا تجوز إضافة أفعالهم إليه سبحانه دونهم، ولا إليه معهم، فهي إذًا مضافة إليهم دونه.

قال السني: هذا الكلام مشتمل علىٰ حق وباطل، أما قولك: «إنه أضاف الأفعال إليهم» فحق لا ريب فيه، وهذا حجة لك علىٰ خصومك من الجبرية، وهم يجيبونك عن ذلك بأن هذا الإسناد لا حقيقة له، وإنما هو نسبة مجازية صححها قيام الأفعال بهم، كما يقال: جرىٰ الماء، وبرد، وسخن، ومات زيد، ونحن نساعدك علىٰ بطلان هذا الجواب، ومنافاته للعقول والشرائع والفطر.

ولكن قوله[1]: «هذه الإضافة تمنع إضافتها إليه سبحانه»، كلام فيه إجمال وتلبيس، فإن أردتَ بمنع الإضافة إليه منع قيامها به، ووصفه بها، وجريان أحكامها عليه، واشتقاق الأسماء منها له= فنعم، هي غير مضافة إليه بشيء من هذه الاعتبارات والوجوه.

وإن أردتَ بعدم إضافتها إليه عدم إضافتها إلىٰ علمه بها، وقدرته عليها، ومشيئته العامة وخلقه= فهذا باطل؛ فإنها معلومة له سبحانه، مقدورة له، مخلوقة له، وإضافتها إليهم لا تمنع هذه الإضافة، كالأموال؛ فإنها مخلوقة له سبحانه وهي ملكه حقيقة وقد أضافها إليهم، فالأعمال والأموال خَلْقه ومُلْكه وهو سبحانه يضيفها إلىٰ عبيده، وهو الذي جعلهم مالكيها وعامليها، فصحّت النسبتان، وحصول الأموال بكسبهم وإرادتهم كحصول الأعمال، وهو الذي خلق الأموال وكاسبيها، والأعمال وعامليها، فأموالهم وأعمالهم ملكه وبيده.

كما أن أسماعهم وأبصارهم وأنفسهم ملكه وبيده، فهو الذي جعلهم يسمعون ويبصرون ويعملون، فأعطاهم حاسة السمع والبصر، وقوة السمع والبصر، وفعل[2] الإبصار والاستماع، وأعطاهم آلة العمل، وقوة العمل، ونفس العمل، فنسبة قوة العمل إلىٰ اليد، والكلام إلىٰ اللسان، كنسبة قوة السمع إلىٰ الأذن، والبصر إلىٰ العين، ونسبة الرؤية والاستماع اختيارًا إلىٰ محلهما كنسبة الكلام والبطش إلىٰ محلهما، فإن كانوا هم الذين خلقوا لأنفسهم الرؤية والسمع فهل خلقوا محلهما، وقوىٰ المحل، والأسباب

---

(١) كذا في الأصول بهاء الغائب، والأشبه بالسياق: «قولك».

(٢) «د»: «وجعل».

الكثيرة التي تصح معها الرؤية والسمع، أمِ الكل خَلْق مَنْ هو خالق كل شيء، وهو الواحد القهار؟

قال القدري: لو كان الله سبحانه هو الفاعل لأفعالهم لاشتُقَّت له منها الأسماء، وكان أولىٰ بأسمائها منهم؛ إذ لا يَعقل الناس علىٰ اختلاف لغاتهم وعاداتهم ودياناتهم قائمًا إلا من فعل القيام، وآكلًا إلا من فعل الأكل، وسارقًا إلا من فعل السرقة، وهكذا جميع الأفعال لازمها ومتعدّيها، فعكستم أنتم الأمر وقلبتم الحقائق، فقلتم: مَن فَعل هذه الأفعال حقيقة لا يُشتقّ له منها اسم، وإنما تُشتقّ منها الأسماء لمن لم يفعلها ولم يحدثها، وهذا خلاف العقول واللغات وما تتعارفه الأمم.

قال السني: هذا إنما يلزم إخوانك وخصومك الجبرية، القائلين بأن العبد لم يفعل شيئًا البتّة، وأما من قال: العبد فاعل لفعله حقيقة، والله خالقه وخالق آلات فعله الظاهرة والباطنة= فإنه إنما تُشتقّ الأسماء لمن فعل تلك الأفعال، فهو القائم والقاعد والمصلي والسارق والزاني حقيقة، فإن الفعل إذا قام بالفاعل عاد حكمه إليه، ولم يعد إلىٰ غيره، واشتُقّ له منه اسم ولم يُشتقّ لمن لم يقم به.

فههنا أربعة أمور: أمران معنويان في النفي والإثبات، وأمران لفظيان فيهما، فلما قام الأكل والشرب والزنا والسرقة بالعبد؛ عادت أحكام هذه الأفعال إليه، واشتُقّت له منها الأسماء، وامتنع عود أحكامها إلىٰ الرب، واشتقاق أسمائها له، ولكن من أين يَمْنع هذا أن تكون معلومة للرب تعالىٰ، مقدورة له، مكوّنة له، واقعة من العباد بقدرة ربهم وتكوينه؟!

قال القدري[1]: لو كان خالقًا لها لزمته هذه الأمور.

قال السني: هذا باطل ودعوىٰ كاذبة؛ فإنه سبحانه لا يُشتقّ له اسم مما خلقه في غيره، ولا يعود حكمه عليه، وإنما يُشتقّ الاسم لمن قام به ذلك، فإنه سبحانه خلق الألوان والطعوم والروائح والحركات في محالها، ولم يُشتقّ له منها اسم، ولا عادت أحكامها إليه، ومعنىٰ عود الحكم إلىٰ المحل الإخبار عنه بأنه يقوم ويقعد ويأكل ويشرب.

قال السني: ومن ههنا عُلِم ضلال المعتزلة الذين يقولون: القرآن مخلوق، خلقه الله في محل، ثم اشتُقّ له اسم المتكلم باعتبار خلقه له، وعاد حكمه إليه، فأخبر عنه أنه تكلم به. ومعلوم أن الله سبحانه خالق صفات الأجسام وأعراضها وقواها، فكيف جاز أن يُشتقّ له اسم مما خلقه من الكلام في غيره، ولم يُشتقّ له اسم مما خلقه من الصفات والأعراض في غيره؟!

فأنت أيها القدري نقضت أصولك بعضها ببعض، وأفسدت قولك في مسألة الكلام بقولك في مسألة القدر، وقولك في القدر بقولك في الكلام، فجعلتَه متكلمًا بكلام قائم بغيره، وأبطلت أن يكون فاعلًا بفعل قائم بغيره، فإن كنت أصبتَ في مسألة الكلام فقد نقضتَ أصلك في القدر، وإن أصبتَ في هذا الأصل لزم خطؤك في مسألة الكلام، فأنت مخطئ علىٰ التقديرين.

---

(١) في «م» ومتن «د»: «الجبري» خطأ، والمثبت من «ج» وحاشية «د»، وعليه يدل السياق.

قال القدري[1]: فما تقول أنت في هذا المقام؟

قال السني: أنا لا أتناقض في هذا ولا في هذا، بل أصفه سبحانه بما قام به، وأمتنع مِن وصفه بما لم يقم به.

قال القدري[2]: فالآن حمي الوطيس، فأنت والمسلمون وسائر الخلق تسمونه تعالىٰ خالقًا ورازقًا ومميتًا، والخلق والرزق والموت قائم بالمخلوق المرزوق الميت، إذ لو قام ذلك بالربّ سبحانه فالخلق إما قديم وإما حادث، فإن كان قديمًا لزم قدم المخلوق؛ لأنه نِسْبة بين الخالق والمخلوق، ويلزم من كونها قديمة قدم المصحِّح لها، وإن كان حادثًا لزم قيام الحوادث به، وافتقر ذلك الخلق إلىٰ خلق آخر، ولزم التسلسل، فثبت أن الخلق غير قائم به سبحانه، وقد اشتُقّ له منه اسم.

قال السني: أي لازم من هذه اللوازم التزمه المرء كان خيرًا من أن ينفي صفة الخالقية عن الرب تعالىٰ؛ فإن حقيقة هذا القول أنه غير خالق، فإن إثباتَ خالق بلا خلق إثباتُ اسم لا معنىٰ له، وهو كإثبات سميع لا سمع له، وبصير لا بصر له، ومتكلم وقادر لا كلام له ولا قدرة، فتعطيل الرب تعالىٰ عن فعله القائم به كتعطيله عن صفاته القائمة به، والتعطيل أنواع:

تعطيل المصنوع عن الصانع، وهو تعطيل الدهرية والزنادقة.

وتعطيل الصانع عن صفات كماله ونعوت جلاله، وهو تعطيل الجهمية نفاة الصفات.

---

(١) «م» و «د»: «الجبري» خطأ، والمثبت من «ج».

(٢) «م» «د»: «الجبري» خطأ، والمثبت من «ج».

وتعطيله عن أفعاله، وهو أيضًا تعطيل الجهمية، وهم أساسه، ودَبّ فيمن عداهم من الطوائف، فقالوا: لا يقوم بذاته فعل؛ لأن الفعل حادث، وليس محلًّا للحوادث، كما قال إخوانهم: لا تقوم بذاته صفة؛ لأن الصفة عرض، وليس محلًّا للأعراض.

فلو التزم الملتزم أي قول التزمه كان خيرًا من تعطيل صفات الربّ وأفعاله، فالمشبّهة علىٰ ضلالهم وبدعتهم خير من المعطلة، ومعطلة الصفات خير من معطلة الذات، وإن كان التعطيلان متلازمين؛ لاستحالة وجود ذات قائمة بنفسها لا توصف بصفة، فوجود هذه محال في الذهن وفي الخارج، ومعطلة الأفعال خير من معطلة الصفات؛ فإن هؤلاء نفوا صفة الفعل، وإخوانهم نفوا صفات الذات.

وأهل السمع والعقل حزب الرسول والفرقة الناجية برآء من تعطيل هؤلاء كلهم؛ فإنهم أثبتوا الذات والصفات والأفعال وحقائق الأسماء الحسنىٰ، إذ جعلها المعطلة مجازًا لا حقيقة له، فشرّ هذه الفرق لخيرها الفداء.

والمقصود أنه أي قول التزمه الملتزم كان خيرًا من نفي الخلق، وتعطيل هذه الصفة عن الله. وإذا عُرِض علىٰ العقل السليم مفعول لا فاعل له، أو مفعول لا فعل لفاعله؛ لم يجد بين الأمرين فرقًا في الإحالة، فمفعول بلا فعل كمفعول بلا فاعل، لا فرق بينهما البتّة.

فليعرض العاقل علىٰ نفسه القول بتسلسل الحوادث، والقول بقيام الأفعال بذات الربّ سبحانه، والقول بوجود مخلوق حادث عن خلق قديم

قائم بذات الرب سبحانه، والقول بوجود[1] مفعول بلا فعل، ولينظر أي هذه الأقوال أبعد عن العقل والسمع، وأيها أقرب إليهما، ونحن نذكر أجوبة الطوائف عن هذا السؤال.

فقالت طائفة: نختار من هذا التقسيم والترديد كون الخلق والتكوين قديمًا قائمًا بذات الربّ تعالىٰ، ولا يلزمنا قدم المخلوق المكوَّن، كما نقول نحن وأنتم: إن الإرادة قديمة، ولا يلزم من قدمها قدم المراد، وكل ما أجبتم به في صورة الإلزام فهو جوابنا بعينه في مسألة التكوين.

وهذا جواب سديد، وهو جواب جمهور الحنفية والصوفية وأتباع الأئمة.

فإن قلتم: إنما لم يلزم من قدم الإرادة قدم المراد؛ لأنها تتعلق بوجود المراد في وقته، فهو يريد كون الشيء في ذلك الوقت، وأما تكوينه وخلقه قبل وجوده فمحال.

قيل لكم: لسنا نقول: إنه كوّنه قبل وقت كونه، بل التكوين القديم اقتضىٰ كونه في وقته، كما اقتضت الإرادة القديمة كونه في وقته.

فإن قلتم: كيف يُعْقَل تكوين ولا مكوَّن؟

قيل: كما عقلتم إرادة ولا مراد.

فإن قلتم: المريد قد يريد الشيء قبل كونه، ولا يكونه قبل كونه.

قيل: كلامنا في الإرادة المستلزمة لوجوده، لا في الإرادة التي لا تستلزم

(١) من قوله: «مخلوق حادث» إلىٰ هنا ساقط من «م».

المراد، وإرادة الربّ تعالىٰ ومشيئته تستلزم وجود مراده، وكذلك التكوين، يوضحه: أن التكوين هو اجتماع القدرة والإرادة وكلمة التكوين، وذلك كله قديم، ولم يلزم منه قدم المكوَّن.

قالوا: وإذا عرضنا هذا علىٰ العقول السليمة، وعرضنا عليها مفعولًا بلا فعل؛ بادرت إلىٰ قبول ذاك وإنكار هذا.

فهذا جواب هؤلاء.

وقالت الكرّامية: بل نختار من هذا الترديد كون التكوين حادثًا، وقولكم: «يلزم من ذلك قيام الحوادث بذات الربِّ، فالتكوين هو فعله، وهو قائم به»، فكأنكم قلتم: يلزم من قيام فعله به قيامه به، وسميتم أفعاله حوادث، وتوسلتم بهذه التسمية إلىٰ تعطيلها، كما سمّىٰ إخوانكم صفاته: أعراضًا، وتوسلوا بهذه التسمية إلىٰ نفيها عنه. وكما سمّوا علوّه علىٰ مخلوقاته واستواءه علىٰ عرشه: تحيّزًا، وتوسلوا بهذه التسمية إلىٰ نفيه. وكما سمّوا وجهه الأعلىٰ[1] ويديه: جوارح، وتوسلوا بذلك إلىٰ نفيها.

قالوا: ونحن لا ننكر أفعال خالق السماوات والأرض وما بينهما، وكلامه وتكليمه، ونزوله إلىٰ السماء، واستواءه علىٰ عرشه، ومجيئه يوم القيامة لفصل القضاء بين عباده، ونداءه لأنبيائه ورسله وملائكته، وفعله ما شاء= بتسميتكم لهذا كله حوادث، ومن أنكر ذلك فقد أنكر كونه ربّ العالمين؛ فإنه لا يتقرر في العقول والفطر كونه ربًّا للعالمين إلا بأن يثبت له الأفعال الاختيارية، وذات لا تفعل ليست مستحقة للربوبية ولا للإلهية،

---

(١) من قوله: «وتوسلوا بهذه» إلىٰ هنا ساقط من «د».

فالإجلال عن هذا الإجلال[1] واجب، والتنزيه عن هذا التنزيه متعين[2]، فتنزيه الربّ تعالىٰ عن قيام الأفعال به تنزيه له عن ربوبيته وملكه.

قالوا: ولنا علىٰ صحة هذه المسألة أكثر من ألف دليل من القرآن والسنة والمعقول.

وقد اعترف أفضل متأخريكم[3] بفساد شبهكم كلها علىٰ إنكار هذه المسألة، وذَكَرَها شبهة شبهة وأفسدها، وألزم بها جميع الطوائف.

حتىٰ الفلاسفة الذين هم أبعد الطوائف من إثبات الصفات والأفعال قالوا: ولا يمكن إثبات حدوث العالم وكون الربّ خالقًا ومتكلمًا وسامعًا ومبصرًا، ومجيبًا للدعوات، ومدبرًا للمخلوقات، وقادرًا ومريدًا؛ إلا بالقول بأنه فعَّال، وأن أفعاله قائمة به، فإذا بطل أن يكون له فعل، وأن تقوم بذاته الأمور المتجددة بطل هذا كله.

فصل

وقد أجاب عن هذا عبد العزيز بن يحيىٰ الكناني في «حيدته»[4] فقال في سؤاله للمَرِيسي: بأي شيء حدثت الأشياء؟

فقال له: أحدثها الله بقدرته التي لم تزل.

فقلت له: أحدثها بقدرته كما ذكرت، أفليس تقول: إنه لم يزل قادرًا؟

---

(١) «د» «م»: «فالاضلال من هذا الاضلال» تحريف، والمثبت من «ج».

(٢) محله في «د» كلمة يشبه أن تكون: «مستفال» دون إعجام.

(٣) «د»: «متأخروكم» دون: «أفضل».

(٤) «الحيدة» (٨٣-٨٤).

قال: بلىٰ.

قلت: فتقول: إنه لم يزل يفعل؟

قال: لا أقول هذا.

قلت: فلابدّ أن يلزمك أن تقول: إنه خلق بالفعل الذي كان بالقدرة؛ لأن القدرة صفة(١).

ثم قال عبد العزيز: لم أقل: لم يزل الخالق يخلق، ولم يزل الفاعل يفعل، وإنما الفعل صفة والله يقدر عليه، ولا يمنعه منه مانع.

فأثبت عبد العزيز فعلًا مقدورًا لله هو صفة له ليس من المخلوقات، وأنه به خلق المخلوقات، وهذا صريح في أن مذهبه كمذهب السلف وأهل الحديث: أن الخلق غير المخلوق، والفعل غير المفعول، كما حكاه البغوي إجماعًا لأهل السنة(٢).

وقد صرّح عبد العزيز أن فعله سبحانه القائم به مقدور له، وأنه خلق به المخلوقات، كما صرح به البخاري في آخر «صحيحه»، وفي كتاب «خلق الأفعال»، فقال في «صحيحه»: «باب ما جاء في تخليق السماوات والأرض وغيرها من الخلائق، وهو فعل الربّ وأمره، فالرب سبحانه بصفاته وفعله وأمره وكلامه هو الخالق المكوِّن غير مخلوق، وما كان بفعله وأمره وتخليقه

---

(١) في «الحيدة»: «خلق بالفعل الذي كان عن القدرة، وليس الفعل هو القدرة؛ لأن القدرة».

(٢) تقدم توثيقه في (١/ ٤٢٥).

وتكوينه فهو مفعول مخلوق مكوَّن»(١)، فصرَّح إمام السنة أن صفة التخليق هي(٢) فعل الربّ وأمره، وأنه خالق بفعله وكلامه.

وجميع يَزَك الرسول وحزبه مع محمد بن إسماعيل في هذا.

والقرآن مملوء من الدلالة عليه، كما دلّ عليه العقل والفطرة، قال تعالىٰ: ﴿أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم﴾ [يس: ٨١]، ثم أجاب نفسه بقوله: ﴿بَلَىٰ وَهُوَ ٱلْخَلَّٰقُ ٱلْعَلِيمُ﴾، فأخبر أنه قادر علىٰ نفس فعله، وهو أن يخلق، فنفس ﴿أن يخلق﴾ فعل له، وهو قادر عليه.

ومَن يقول: لا فعل له، وأن الفعل هو عين المفعول، يقول: لا يقدر علىٰ فعل يقوم به البتّة، بل لا يقدر إلا علىٰ المفعول المباين له، الحادث بغير فعل منه سبحانه. وهذا أبلغ في الإحالة من حدوثه بغير قدرة، بل هو في الإحالة كحدوثه بغير فاعل؛ فإن المفعول يدل علىٰ قدرة الفاعل باللزوم العقلي، ويدل علىٰ فعله الذي وُجِد به بالتضمّن، فإذا سُلِبتْ دلالته التضمّنية كان سَلْب دلالته اللزومية أسهل، ودلالة المفعول علىٰ فاعله وفعله دلالة واحدة، وهي أظهر بكثير من دلالته علىٰ قدرته وإرادته.

وذكر قدرة الرب تعالىٰ علىٰ أفعاله وتكوينه في القرآن كثير، كقوله: ﴿قُلْ هُوَ ٱلْقَادِرُ عَلَىٰٓ أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ﴾ [الأنعام: ٦٥]، فـ ﴿أن يبعث﴾ هو نفس فعله، والعذاب هو مفعوله المباين له. وكذلك قوله: ﴿أَلَيْسَ ذَٰلِكَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يُحْۦِىَ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ [القيامة: ٤٠]، فإحياء الموتىٰ نفس فعله، وحياتهم مفعوله

(١) «الصحيح» (٩/ ١٣٤)، وانظر: «خلق أفعال العباد» (٢/ ٢٩٧) وغيرها.

(٢) «م»: «بين».

المباين له، وكلاهما مقدور له. وقال تعالىٰ: ﴿بَلَىٰ قَٰدِرِينَ عَلَىٰٓ أَن نُّسَوِّيَ بَنَانَهُۥ﴾ [القيامة: ٤]، فتسوية البنان فعله، واستواؤها مفعوله.

ومنكرو الأفعال يقولون: الربّ تعالىٰ يقدر علىٰ المفعولات المباينة له، ولا يقدر علىٰ فعل يقوم بنفسه، لا لازم[1] ولا متعدّ.

وأهل السنة يقولون: الربّ تعالىٰ يقدر علىٰ هذا وعلىٰ هذا، وهو سبحانه له الخلق والأمر، فالجهمية أنكرت خلقه وأمره، وقالوا: خلقه نفس مخلوقه، وأمره مخلوق من مخلوقاته، فلا خلق ولا أمر. ومن أثبت له الكلام القائم بذاته ونفىٰ أن يكون له فعل؛ فقد أثبت الأمر دون الخلق، ولم يقل أحد بقيام أفعاله به، ونفي صفة الكلام عنه، فيثبت الأمر دون الخلق. وأهل السنة يثبتون له سبحانه ما أثبته لنفسه من الخلق والأمر، فالخلق فعله، والأمر قوله، وهو سبحانه يقول ويفعل.

وأجابت طائفة أخرىٰ من أهل السنة والحديث عن هذا بالتزام التسلسل، وقالوا: ليس في العقل ولا في الشرع ما ينفي دوام فاعلية الربّ تعالىٰ، وتعاقب أفعاله شيئًا قبل شيء إلىٰ غير غاية، كما تتعاقب شيئًا بعد شيء إلىٰ غير غاية، فلم يزل فعّالًا.

قالوا: والفعل صفة كمال، ومن يفعل أكمل ممن لا يفعل.

قالوا: ولا يقتضي صريح العقل إلا هذا، ومن زعم أن الفعل كان ممتنعًا عليه سبحانه في مُدَد غير مقدّرة[2] لا نهاية لها، ولا يقدر أن يفعل، ثم انقلب

---

(١) «د» «م»: «ولا لازم»، والوجه من «ج».

(٢) «د» «م»: «مدد مقدرة»، والتصويب من «ج».

الفعل من الاستحالة الذاتية إلىٰ الإمكان الذاتي من غير حدوث سبب ولا تغير في الفاعل= فقد نادىٰ علىٰ عقله بين الأنام.

قالوا: وإذا جاز هذا في العقول[1] جاز أن ينقلب العالم من العدم إلىٰ الوجود من غير فاعل، وإن امتنع هذا في بدائه العقول، فكذلك تجدُّد إمكان الفعل وانقلابه من الامتناع الذاتي إلىٰ الإمكان الذاتي بلا سبب، وأما أن يكون هذا ممكنًا، وذاك ممتنعًا، فليس في العقول ما يقتضي ذلك[2].

قالوا: والتسلسل لفظ مجمل لم يرد بنفيه ولا إثباته كتاب ناطق، ولا سنة متّبعة، فيجب مراعاة لفظه، وهو ينقسم إلىٰ: واجب، وممتنع، وممكن.

فالتسلسل في المؤثِّرين محال ممتنع لذاته، وهو أن يكون بين مؤثِّرَيْن كل واحد منهما استفاد تأثيره ممن قبله لا إلىٰ غاية.

والتسلسل الواجب ما دلّ عليه العقل والشرع من دوام أفعال الربّ تعالىٰ في الأبد، وأنه كلما انقضىٰ لأهل الجنة نعيم أحدث لهم نعيمًا آخر لا نفاد له، وكذلك التسلسل في أفعاله سبحانه من طرف[3] الأزل، وأن كل فعل مسبوق بفعل آخر، فهذا واجب في كلامه؛ فإنه لم يزل متكلمًا إذا شاء، ولم تحدث له صفة الكلام في وقت.

وهكذا أفعاله التي هي من لوازم حياته، فإن كل حي فعّال، والفرق بين

---

(١) «م» «ج»: «وإذا كان هذا»، ويشبه أن تكون في «م»: «المعقول»، والمثبت من «د» أقرب.

(٢) «د» «ج»: «بذلك».

(٣) «م» «ج»: «طرق» بالإعجام، وأهملت في «د»، والمثبت أشبه، وسيأتي نظيره.

الحي والميت بالفعل، ولهذا قال غير واحد من السلف: الحيُّ الفعّال . وقال عثمان بن سعيد: كل حيّ فَعَّال[1].

ولم يكن ربُّنا تبارك وتعالىٰ قط في وقت من الأوقات المحققة أو المقدّرة معطّلًا عن كماله من الكلام والإرادة والفعل.

وأما التسلسل الممكن فالتسلسل في مفعولاته من هذا الطرف، كما يتسلسل في طرف الأبد، فإنه إذا لم يزل حيًّا قادرًا مريدًا متكلمًا ـ وذلك من لوازم ذاته ـ فالفعل ممكن له بوجوب هذه الصفات له، وأن يفعل أكمل من أن لا يفعل، ولا يلزم من هذا أنه لم يزل الخلق معه؛ فإنه سبحانه متقدّم علىٰ كل فردٍ فردٍ[2] من مخلوقاته تقدّمًا لا أول له، فلكل مخلوق أول، والخالق سبحانه لا أول له، فهو وحده الخالق، وكل ما سواه مخلوق كائن بعد أن لم يكن.

قالوا: وكل قول سوىٰ هذا فصريح العقل يرده، ويقضي ببطلانه، وكل من اعترف بأن الربّ تعالىٰ لم يزل قادرًا علىٰ الفعل لزمه أحد أمرين لابد له منهما: إما بأن يقول: إن الفعل لم يزل ممكنًا، وإما أن يقول: لم يزل واقعًا، وإلا تناقض تناقضًا بيّنًا؛ حيث زعم أن الربّ تعالىٰ لم يزل قادرًا علىٰ الفعل، والفعل محال ممتنع لذاته، لو أراده لم يمكن وجوده، بل فَرْض إرادته عنده محال، وهو مقدور له، وهذا قول يناقض بعضه بعضًا.

---

(١) لم أقف عليه، وفي «النقض علىٰ المريسي» (١/ ٢١٥): «كل حي متحرك لا محالة، وكل ميت غير متحرك لا محالة»، ونقل البخاري في «خلق الأفعال» (٢/ ١٩٢) عن نعيم معنىٰ ما في المتن.

(٢) رمز فوقهما بالصحة في «م».

وأجابت طائفة أخرىٰ بالجواب المركّب علىٰ جميع التقادير، فقالوا: تسلسل الآثار إما أن يكون ممكنًا أو ممتنعًا، فإن كان ممكنًا فلا محذور في التزامه، وإن كان ممتنعًا لم يلزم من بطلانه بطلان الفعل الذي لا يكون المخلوق إلا به؛ فإنا نعلم أن المفعول المنفصل لا يكون إلا بفعل، والمخلوق لا يكون إلا بخلق، قبل العلم بجواز التسلسل وبطلانه.

ولهذا كثير من الطوائف يقولون: الخلق غير المخلوق، والفعل غير المفعول، مع قولهم ببطلان التسلسل، مثل كثير من أتباع الأئمة الأربعة، وكثير من أهل الحديث والصوفية والمتكلمين.

ثم من هؤلاء من يقول: الخلق -الذي هو التكوين- صفة قديمة، كالإرادة.

ومنهم من يقول: بل هي حادثة بعد أن لم تكن، كالكلام والإرادة، وهي قائمة بذاته سبحانه، وهم الكرّامية ومن وافقهم، أثبتوا حدوثها وقيامها بذاته، وأبطلوا دوامها؛ فرارًا من القول بحوادث لا أول لها، وكلا الفريقين لا يقول: إن ذلك التكوين والخلق مخلوق، بل يقول: إن المخلوق وُجِد به كما وُجِد بالقدرة.

قالوا: فإذا كان القول بالتسلسل لازمًا لكل من قال: إن الربّ تعالىٰ لم يزل قادرًا علىٰ الخلق، يمكنه أن يفعل بلا ممانع = فهو لازم لك، كما ألزمتَه لخصومك، فلا ينفردون بجوابه دونك. وأما ما ألزموك به من وجود مفعول بلا فعل، ومخلوق بلا خلق، فهو لازم لك وحدك.

قالوا: ونحن إنما قلنا: الفعل صفة قائمة به سبحانه، وهو قادر عليه لا يمنعه منه مانع، والفعل القائم به ليس هو المخلوق المنفصل عنه، فلا يلزم

أن يكون معه مخلوق في الأزل، إلا إذا ثبت أن الفعل اللازم يستلزم الفعل المتعدي، وأن المتعدي يستلزم دوام نوع المفعولات، ودوام نوعها يستلزم أن يكون معه سبحانه في الأزل شيء منها، وهذه الأمور لا سبيل لك ولا لغيرك إلىٰ الاستدلال علىٰ ثبوتها كلها.

وحينئذ فنقول: أي لازم لزم من إثبات فعله سبحانه كان القول به خيرًا من نفي الفعل، وتعطيله عنه.

فإن ثبت قيام فعله به من غير قيام الحوادث به ـ كما يقوله كثير من الناس ـ بطل قولكم. وإن لزم من إثبات فعله قيام الأمور الاختيارية به، والقول بأنها مُفتتَحة ولها أول؛ فهو خير من قولكم، كما تقوله الكرّامية. وإن لزم تسلسلها وعدم أوليتها في الأفعال اللازمة؛ فهو خير من قولكم. وإن لزم تسلسل الآثار(١)، وكونه سبحانه لم يزل خالقًا كما دلّ عليه النص والعقل؛ فهو خير من قولكم. ولو قُدِّر أنه يلزم أن الخلق لم يزل مع الله قديمًا بقدمه؛ كان خيرًا من قولكم، مع أن هذا لا يلزم، ولم يقل به أحد من أهل الإسلام، بل ولا أهل الملل، فكلهم متفقون علىٰ أن الله سبحانه وحده الخالق، وكل ما سواه مخلوق موجود بعد عدمه، وليس معه غيره من المخلوقات يكون وجوده مساويًا لوجوده.

فما لزم بعد هذا من إثبات خلقه وأمره وصفات كماله ونعوت جلاله، وكونه ربّ العالمين، وأن كماله المقدس من لوازم ذاته= فإنا به قائلون، وله ملتزمون.

---

(١) «د»: «التسلسل والآثار».

كما أنا ملتزمون لكل ما لزم من كونه حيًّا عليمًا قديرًا سميعًا بصيرًا متكلّمًا آمرًا ناهيًا، فوق عرشه، بائن من خلقه، يراه المؤمنون بأبصارهم عيانًا في الجنة، وفي عرصات القيامة، ويكلمهم ويكلمونه، فإن هذا حق، ولازم الحق مثله، وما لم يلزم[1] من إثبات ذلك من الباطل الذي تتخيله خفافيش العقول فنحن له منكرون، وعن القول به عادلون، وبالله التوفيق.

قال القدري: كون العبد موجِدًا لأفعاله وهو الفاعل لها من أجلىٰ الضروريات والبديهيات؛ فإن كل عاقل يعلم من نفسه أنه فاعل[2] لما يصدر عنه من الأفعال الواقعة علىٰ وفق قصده وداعيته، بخلاف حركة المرتعش والمجرور علىٰ وجهه، وهذا لا يتمارىٰ فيه العاقل، ولا يقبل التشكيك والقدح في ذلك، والاستدلال علىٰ خلافه استدلال علىٰ بطلان ما عُلِمت صحته بالضرورة، فلا يكون مقبولًا.

قال السني: قد أجابك خصومك من الجبرية عن هذا بأن العاقل يعلم من نفسه وقوع الفعل مقارنًا لقدرته، ولا يعلم من نفسه أنه واقع بقدرته، والفرق بين الأمرين ظاهر، ولو كان وقوعه بقدرته هو المعلوم بالضرورة لما خالف فيه جمع عظيم من العقلاء، يستحيل عليهم الإطباق علىٰ جحد الضروريات.

وهذا الجواب مما لا يشفي عليلًا، ولا يروي غليلًا، وهو عبارات لا حاصل تحتها؛ فإن كل عاقل يجد من نفسه وقوع الفعل بقدرته وإرادته وداعيته، وأن ذلك هو المؤثِّر في الفعل، ويجد تفرقة ضرورية بين مقارنة

---

(١) تحتمل في «د» و«م»: «لم يلتزم»، مهملة، وجوّدها في «ج» بما تراه في المتن.

(٢) من قوله: «لها من أجلىٰ» إلىٰ هنا ساقط من «م».

القدرة والداعية للفعل، ومقارنة طوله ولونه وشمّه وغير ذلك من صفاته للفعل، ونسبة ذلك كله عند الجبري إلىٰ الفعل نسبة واحدة، والله سبحانه أجرىٰ العادة بخلق الفعل عند القدرة والداعي لا بهما، وإنما اقترن الداعي والقدرة بالفعل اقترانًا مجرّدًا. ومعلوم أن هذا قدح في الضروريات.

ولا ريب أن من نظر إلىٰ تصرفات العقلاء ومعاملاتهم مع بعضهم بعضًا؛ وجدهم يطلبون الفعل من غيرهم طلب عالم بالاضطرار أن المطلوب منه الفعل هو المحصِّل له، الواقع بقدرته وإرادته، ولذلك يتلطفون لوقوع الفعل منه بكل لطيفة، ويحتالون عليه بكل حيلة، فيعطونه تارة، ويزجرونه تارة، ويوبّخونه تارة، ويتوصلون إلىٰ إخراج الفعل منه بأنواع الرغبة والرهبة، ويقولون: قد فعل فلان كذا(١)، فما لك لا تفعل كما فعل؟ وهذا أمر مشاهد بالحسِّ والضرورة.

فالعقلاء ساكنو الأنفس إلىٰ أن الفعل من العبد يقع، وبه يحصل، ولو حرك أحدُهم أصبعه، فشتمْتَ المحرِّك لها، لغضب وشتمك، وقال: كيف تشتمني؟ ولم يقل: لِمَ تشتم ربّي؟

وهذا أوضح من أن يُضرب له الأمثال، أو يُبسط فيه المقال، وما يعرض في ذلك من الشُّبه جارٍ مجرىٰ السَّفْسَطة.

وقد فطر الله سبحانه العقلاء علىٰ ذمِّ فاعل الإساءة، ومَدْح فاعل الإحسان، وهذا يدل علىٰ أنهم مفطورون علىٰ العلم بأنه فاعل؛ لأن الذم فرع عليه، ويستحيل أن يكون الفرع معلومًا باضطرار، والأصل ليس كذلك.

---

(١) «فلان» من «ج».

والعقلاء قاطبة يعلمون أن الكاتب مثلًا يكتب إذا أراد، ويمسك إذا أراد، وكذلك الباني[1] والصانع، وأنه إذا عجزت قدرته، أو عدمت إرادته بطل فعله، فإن عادت إليه القدرة والإرادة عاد الفعل.

وقولك: «لو كان ذلك أمرًا ضروريًا لاشترك العقلاء فيه»، جوابك: أنه لا يجب الاشتراك في الضروريات، فكثير من العقلاء يخالفون كثيرًا من الضروريات لدخول شبهة عليهم، ولا سيما إذا تواطؤوا عليها وتناقلوها، كمخالفة الفلاسفة في الإثبات لكثير من الضروريات، وهم جمع كثير من العقلاء.

وهؤلاء النصارىٰ مذهبهم مما يُعلم فساده بضرورة العقل، وهم يناظرون عليه ويَنْصرونه.

وهؤلاء الرافضة يزعمون أن أبا بكر وعمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا لم يؤمنا بالله ورسوله طرفة عين، ولم يزالا عدوَّيْن لرسول الله ﷺ، مترصّدَيْن لقتله، وأن رسول الله ﷺ أقام عليًا علىٰ رؤوس جميع الصحابة وهم ينظرون إليه جهرة، وقال: هذا وصيي وولي العهد بعدي، فكلكم له تسمعون، فأطبقوا كلهم علىٰ كتمان هذا النص وعصيانه.

وهؤلاء الجهمية ــ ومَن قال بقولهم ــ يقولون ما يخالف صريح المعقول؛ من وجود مفعول بلا فعل، ومخلوق بلا خلق.

---

(١) اضطرب في رسمها النساخ، والمثبت من «ط»، والجمع في التمثيل بين الباني والصانع شائع في كتب العقائد، انظر مثلًا: «الصواعق المرسلة» (٢/ ٤٩٣)، «المواقف» (٣/ ١٢).

وهؤلاء الفلاسفة ـ وهم المُدِلّون بعقولهم ـ يثبتون ذواتًا قائمة بأنفسها خارج الذهن، ليست في العالم، ولا خارجة عن العالم، ولا متصلة به، ولا منفصلة عنه، ولا مباينة له، ولا محايثة، وهو مما يُعلم بصريح العقل فساده.

وهؤلاء طائفة الاتحادية تزعم أن الله هو هذا الوجود المشهود، وأن التعدد والتكثير فيه وهم محض.

وهؤلاء منكرو الأسباب يزعمون أنه لا حرارة في النار تحرق بها، ولا رطوبة في الماء يروي بها، وليس في الأجسام أصلًا قوىٰ ولا طبائع، ولا في العالم شيء يكون سببًا لشيء آخر البتّة.

وإن لم تكن هذه الأمور جحدًا للضروريات فليس في العالم مَنْ جَحَد الضروريات، وإن كانت جحدًا للضروريات بطل قولكم: إن جمعًا من العقلاء لا يتفقون علىٰ ذلك.

والأقوال التي جحد بها المتكلمون الضروريات أضعاف أضعاف ما ذكرناه، فهم أجحد الناس لما يُعلم بضرورة العقل.

وكيف يصح في عقل سليم: سميعٌ لا سمع له، بصيرٌ لا بصر له، حيٌّ لا حياة له؟!

أم كيف يصح عند ذي عقل: مرئيٌّ يُرىٰ بالأبصار عيانًا لا فوق الرائي، ولا تحته، ولا عن يمينه، ولا عن يساره، ولا خلفه، ولا أمامه؟!

أم كيف يصح عند ذي عقل: إثباتُ كلام قديم أزلي، لو كان البحر يمده من بعده سبعة أبحر، وجميع أشجار الأرض علىٰ اختلافها وكبرها وصغرها أقلام يُكتب بها= لنفدت البحار، وفنيت الأقلام، ولم يفنَ ذلك الكلام. ومع

هذا فهو معنىٰ واحد لا جزء له، ولا ينقسم، والنهي[1] فيه عين الأمر، والنفي فيه عين الإثبات، والخبر فيه عين الاستخبار، والتوراة فيه عين الإنجيل وعين القرآن، وذلك كله أمر واحد إنما يختلف بمسمياته ونسبته. وقد أطبق علىٰ هذا جمع عظيم من العقلاء، وكفّروا من خالفهم فيه، واستحلّوا منهم ما حرّمه الله.

وهؤلاء الجهمية يقولون: إن للعالم صانعًا قائمًا بذاته، ليس في العالم، ولا هو خارج العالم، ولا فوق العالم، ولا تحته، ولا خلفه، ولا أمامه، ولا عن يمينه، ولا عن يَسْرَته، ولا هو مباين له، ولا مُحَايِث له. فوصفوا واجب الوجود بصفة ممتنع الوجود، وكفّروا من خالفهم في ذلك، واستحلّوا دمه، وقالوا ما يُعلم فساده بصريح العقل.

ولو ذهبنا نذكر كل ما جحد فيه أكثر الطوائف الضروريات لطال الكتاب جدًّا.

وهؤلاء النصارىٰ أمة قد طبقت شرق الأرض وغربها، وهم من أعظم الناس جحدًا للضروريات.

وهؤلاء الفلاسفة هم أهل المعقولات، وهم من أكثر الناس جحدًا للضروريات.

فاتفاق طائفة من الطوائف علىٰ المقالة لا يدل علىٰ [عدم][2] مخالفتها لصريح العقل، وبالله التوفيق.

---

(١) «م» «ج»: «وهو النهي» كأنها إقحام، والتصويب من «د».

(٢) زيادة لازمة لإقامة المعنىٰ.

فصل (١)

قال القدري: قال الله عز وجل: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾ [النساء: ٧٩]، وعند الجبري: أن الكل فعل الله، وليس من العبد شيء.

قال الجبري: في الكلام استفهام مقدَّر، تقديره: أفمن نفسك؟ فهو إنكار لا إثبات، وقرأها بعضهم: ﴿فَمَنْ نَفْسُك﴾؟ بفتح الميم ورفع نفسك(٢)، أي: مَن أنت حتىٰ تفعلها؟

قال: ولابد من تأويل الآية وإلا ناقض قوله في الآية التي قبلها: ﴿وَإِن تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُواْ هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُواْ هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِكَ قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [النساء: ٧٨]، فأخبر أن الحسنات والسيئات جميعًا من عنده، لا من عند العبد(٣).

قال السني: أخطأتما جميعًا في فهم الآية أقبح خطأ، ومنشأ غلطكما ظنكما أن الحسنات والسيئات في الآية المراد بها الطاعات والمعاصي التي هي فعل العبد الاختياري، وهذا وهم محض في هذه الآية، وإنما المراد بها النعم والمصائب.

ولفظ الحسنات والسيئات في كتاب الله يراد به هذا تارة، وهذا تارة،

---

(١) انظر: «مجموع الفتاوىٰ» (٨/ ١١٠-١١٤)، (١٤/ ٢٣٤-٢٤٥)، والمؤلف صادر عنه.

(٢) وهي قراءة شاذة، انظر: «الكامل» (٥٢٩)، «البحر المحيط» (٣/ ٧٢١).

(٣) «د» «م»: «من عند العبد» دون «لا»، والتصويب من «ج».

فقوله تعالى: ﴿إِن تَمْسَسْكُمْ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ وَإِن تُصِبْكُمْ سَيِّئَةٌ يَفْرَحُوا بِهَا﴾ [آل عمران: ١٢٠]، وقوله تعالى: ﴿إِن تُصِبْكَ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ وَإِن تُصِبْكَ مُصِيبَةٌ يَقُولُوا قَدْ أَخَذْنَا أَمْرَنَا مِن قَبْلُ﴾ [التوبة: ٥٠]، وقوله: ﴿وَبَلَوْنَاهُم بِالْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ﴾ [الأعراف: ١٦٨]، وقوله: ﴿وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ فَإِنَّ الْإِنسَانَ كَفُورٌ﴾ [الشورى: ٤٨]، وقوله: ﴿فَإِذَا جَاءَتْهُمُ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَٰذِهِ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَىٰ وَمَن مَّعَهُ﴾ [الأعراف: ١٣١]، وقوله: ﴿مَّا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾ [النساء: ٧٩]، المراد في هذا كله النعم والمصائب.

وأما قوله: ﴿مَن جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَن جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَىٰ إِلَّا مِثْلَهَا﴾ [الأنعام: ١٦٠]، وقوله: ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾ [هود: ١١٤]، وقوله: ﴿فَأُولَٰئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ﴾ [الفرقان: ٧٠]، المراد به في هذا كله الأعمال المأمور بها والمنهي عنها.

وهو سبحانه إنما قال: ﴿مَّا أَصَابَكَ﴾، ولم يقل: «ما أصبت، وما كسبت»، فما يفعله العبد يقال فيه: ما أصبت وكسبت وعملت، كقوله: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ﴾ [طه: ١١٢]، ﴿مَن يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ﴾ [النساء: ١٢٣]، ﴿وَمَن يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا﴾ [النساء: ١١٢]، وقول المذنب التائب: يا رسول الله، أصبتُ ذنبًا فأقم عليَّ كتاب الله(١)، ولا يقال في هذا: أصابك ذنب، وأصابتك سيئة.

---

(١) أخرجه البخاري (٦٨٢٣)، ومسلم (٢٧٦٤) بنحوه من حديث أنس.

وما يفعل به بغير اختياره يقال فيه: أصابك كقوله: ﴿وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٖ فَبِمَا كَسَبَتۡ أَيۡدِيكُمۡ﴾ [الشورى: ٣٠]، وقوله: ﴿وَإِن تُصِبۡكَ مُصِيبَةٞ يَقُولُواْ قَدۡ أَخَذۡنَآ أَمۡرَنَا مِن قَبۡلُ﴾ [التوبة: ٥٠]، وقوله: ﴿أَوَلَمَّآ أَصَٰبَتۡكُم مُّصِيبَةٞ قَدۡ أَصَبۡتُم مِّثۡلَيۡهَا﴾ [آل عمران: ١٦٥]، فجمع الله في الآية بين ما أصابوه بفعلهم وكسبهم، وما أصابهم مما ليس فعلًا لهم، وقوله: ﴿وَنَحۡنُ نَتَرَبَّصُ بِكُمۡ أَن يُصِيبَكُمُ ٱللَّهُ بِعَذَابٖ مِّنۡ عِندِهِۦٓ﴾ [التوبة: ٥٢]، وقوله: ﴿وَلَا يَزَالُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ تُصِيبُهُم بِمَا صَنَعُواْ قَارِعَةٌ﴾ [الرعد: ٣١]، وقوله: ﴿فَأَصَٰبَتۡكُم مُّصِيبَةُ ٱلۡمَوۡتِۚ﴾ [المائدة: ١٠٦].

فقوله تعالىٰ: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنۡ حَسَنَةٖ﴾ [النساء: ٧٩] هو من هذا القسم، لا من القسم الذي يصيبه العبد باختياره، وهذا إجماع من السلف في تفسير هذه الآية.

قال أبو العالية: «﴿وَإِن تُصِبۡهُمۡ حَسَنَةٞ﴾: هذا في السراء، ﴿وَإِن تُصِبۡهُمۡ سَيِّئَةٞ﴾: هذا في الضراء»(١).

وقال السُّدِّي: «الحسنة الخصب، تنتج مواشيهم وأنعامهم، ويحسن حالهم، وتلد نساؤهم الغلمان، قالوا: هذا من عند الله، ﴿وَإِن تُصِبۡهُمۡ سَيِّئَةٞ﴾، قال: الضرّ في أموالهم، تشاءموا بمحمد ﷺ وقالوا: هذا من عنده، يقولون: بتركنا ديننا واتباعنا محمدًا ﷺ أصابنا ما أصابنا، فأنزل الله تعالىٰ ردًّا عليهم: ﴿قُلۡ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ ٱللَّهِۖ﴾ [النساء: ٧٨]: الحسنة والسيئة»(٢).

---

(١) أسنده الطبري (٧/ ٢٣٨)، وابن أبي حاتم (٣/ ١٠٠٨).

(٢) أسنده ابن أبي حاتم (٣/ ١٠٠٨) في ثلاثة أحاديث متفرقة.

وقال الوالبي: عن ابن عباس: «﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ﴾، قال: ما فتح الله عليك يوم بدر. وقال أيضًا: هو الغنيمة والفتح. والسيئة: ما أصابه يوم أحد: شُجَّ في وجهه، وكُسِرت رَباعِيته»[1].

وقال أيضًا: «أما الحسنة فأنعم الله بها عليك، وأما السيئة فابتلاك بها».

وقال أيضًا: «ما أصابك من نكبة فبذنبك، وأنا قدّرت ذلك عليك»[2].

ذكر ذلك كله ابن أبي حاتم.

وفي تفسير أبي صالح: عن ابن عباس: «﴿وَإِن تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ﴾: الخصب، ﴿وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ﴾ الجدب والبلاء»[3].

وقال ابن قتيبة في هذه الآية: «الحسنة النعمة، والسيئة البلية»[4].

فإن قيل: فقد حكىٰ أبو الفرج ابن الجوزي[5]: عن أبي العالية أنه فسّر الحسنة والسيئة في هذه الآية بالطاعة والمعصية، وهو من أعلم التابعين؟

فالجواب: إنه لم يذكر بذلك إسنادًا، ولا نعلم صحته عن أبي العالية، وقد ذكر ابن أبي حاتم بإسناده عن أبي العالية ما تقدم حكايته، أن ذلك في السراء والضراء، وهذا هو المعروف عن أبي العالية، ولم يذكر ابن أبي حاتم

---

(١) أسنده الطبري (٧/ ٢٤٢)، وابن أبي حاتم (٣/ ١٠١٠).

(٢) أسنده وسابقه ابن أبي حاتم (٣/ ١٠١٠).

(٣) أورده ابن الجوزي في «زاد المسير» (٢/ ١٣٧).

(٤) «غريب القرآن» (١٣٠).

(٥) «زاد المسير» (٢/ ١٣٨).

عنه غيره، وهو الذي حكاه ابن قتيبة عنه[1].

وقد يقال: إن المعنيين جميعًا مرادان، باعتبار أن ما يوفقه الله له من الطاعات فهو نعمة في حقه أصابته من الله، كما قال تعالىٰ: ﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ﴾ [النحل: ٥٣]، فهذا يدخل فيه نعم الدين والدنيا، وما يقع منه من المعصية فهو مصيبة أصابته من الله، وإن كان سببها منه.

والذي يوضح ذلك أن الله سبحانه إذا جعل السيئة التي هي الجزاء علىٰ المعصية من نفس العبد بقوله: ﴿وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾ [النساء: ٧٩]، فالعمل الذي أوجب الجزاء أولىٰ أن يكون من نفسه، فلا منافاة بين أن تكون سيئة العمل من نفسه، وسيئة الجزاء من نفسه، ولا ينفي ذلك أن يكون الجميع من الله قضاءً وقدرًا، ولكن هو من الله عدل وحكمة ومصلحة وحَسَن، ومن العبد سيئة وقبيح.

وقد روي عن ابن عباس أنه كان يقرؤها: (وما أصابك من سيئة فمن نفسك، وأنا قدّرتها عليك)[2]، وهذه القراءة زيادة بيان، وإلا فقد دلّ قوله قبل ذلك: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [النساء: ٧٨] علىٰ القضاء السابق، والقدر النافذ.

---

(١) لم أقف علىٰ حكايته، وقد أسنده ابن جرير عنه كما تقدم.

(٢) لم أقف عليه عن ابن عباس بهذا الحرف، وحكاه عنه ابن عطية في «المحرر» (٢/ ٨٢) بلفظ: «وأنا قضيتها عليك»، وأسنده ابن المنذر في «التفسير» (٢٠٢٩) بلفظ: «وأنا كتبتها عليك»، ويروىٰ كذلك عن أبي وابن مسعود كما في «تفسير ابن وهب» (٢٥٣)، و«فضائل القرآن» لأبي عبيد (٢٩٧)، وانظر: «تفسير القرطبي» (٦/ ٤٦٩-٤٧٠).

والمعاصي قد تكون بعضها عقوبة بعض، فيكون لله[1] علىٰ المعصية عقوبتان: عقوبة بمعصية تتولد منها، وتكون الأولىٰ سببًا فيها، وعقوبة بمؤلم يكون جزاءها، كما في الحديث المتفق علىٰ صحته عن ابن مسعود، عن النبي ﷺ: **«عليكم بالصدق؛ فإن الصدق يهدي إلىٰ البرِّ، والبرّ يهدي إلىٰ الجنة، ولا يزال الرجل يصدق ويتحرّىٰ الصدق، حتىٰ يكتب عند الله صديقًا، وإيَّاكم والكذب؛ فإن الكذب يهدي إلىٰ الفجور، والفجور يهدي إلىٰ النار، ولا يزال الرجل يكذب ويتحرّىٰ الكذب، حتىٰ يكتب عند الله كذابًا»**[2].

وقد ذكر الله سبحانه في غير موضع من كتابه أن الحسنة الثانية قد تكون من ثواب الحسنة الأولىٰ، وأن المعصية قد تكون عقوبة للمعصية الأولىٰ، فالأول كقوله تعالىٰ: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا۟ مَا يُوعَظُونَ بِهِۦ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَشَدَّ تَثْبِيتًا ﴿٦٦﴾ وَإِذًا لَّءَاتَيْنَٰهُم مِّن لَّدُنَّآ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿٦٧﴾ وَلَهَدَيْنَٰهُمْ صِرَٰطًا مُّسْتَقِيمًا﴾ [النساء: ٦٦- ٦٨]، وقال تعالىٰ: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُوا۟ فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ [العنكبوت: ٦٩]، وقال تعالىٰ: ﴿يَهْدِى بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِهِۦ وَيَهْدِيهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [المائدة: ١٦].

وأما قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَلَن يُضِلَّ أَعْمَٰلَهُمْ ﴿٤﴾ سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ﴾ [محمد: ٤]، فيحتمل أن لا يكون من هذا، وتكون الهداية في الآخرة إلىٰ طريق الجنة؛ فإنه رتّب هذا الجزاء علىٰ قَتْلهم، ويحتمل أن يكون منه، ويكون قوله:

---

(١) «م»: «ذلك».

(٢) البخاري (٦٠٩٤)، ومسلم (٢٦٠٧).

﴿سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ﴾ إخبارًا منه سبحانه عما يفعله بهؤلاء الذين قُتِلوا في سبيله قبل أن قُتِلوا، وأتىٰ به بصيغة المستقبل إعلامًا منه بأنه يجدّد له كل وقت من أنواع الهداية وإصلاح البال شيئًا بعد شيء.

فإن قلت: فكيف يكون ذلك المستقبل خبراً عن الذين قُتِلوا؟

قلت: الخبر قوله: ﴿فَلَن يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ﴾، أي أنه لا يبطلها عليهم، ولا يَتِرَهم إيّاها، هذا بعد أن قُتِلوا، ثم أخبر سبحانه خبراً مستأنفًا عنهم: أنه سيهديهم ويصلح بالهم، لمّا علم أنهم يُقتلون في سبيله، وأنهم بذلوا أنفسهم له، فلهم جزاءان: جزاء في الدنيا بالهداية علىٰ الجهاد، وجزاء في الآخرة بدخول الجنة، فيرد السامع كل جملة إلىٰ وقتها؛ لظهور المعنىٰ، وعدم التباسه، وهو كثير في القرآن، والله أعلم.

وقال تعالىٰ: ﴿كَذَٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوٓءَ وَالْفَحْشَآءَ إِنَّهُۥ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾ [يوسف: ٢٤]، فجازاه علىٰ إخلاصه بصرف السوء والفحشاء عنه، وقال: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥٓ ءَاتَيْنَٰهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَٰلِكَ نَجْزِى الْمُحْسِنِينَ﴾ [يوسف: ٢٢]، وقال تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا ﴿٧٠﴾ يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَٰلَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ﴾ [الأحزاب: ٧٠- ٧١]، وقال: ﴿وَإِن تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا﴾ [النور: ٥٤]، وقال تعالىٰ: ﴿ثُمَّ ءَاتَيْنَا مُوسَى الْكِتَٰبَ تَمَامًا عَلَى الَّذِىٓ أَحْسَنَ﴾ [الأنعام: ١٥٤]، فضمَّن التمام معنىٰ الإنعام، فعدّاه بعلىٰ، أي: إنعامًا منا علىٰ الذي أحسن، فهذا جزاء علىٰ الطاعات بالطاعات.

وأما الجزاء علىٰ المعاصي بالمعاصي فكقوله: ﴿فَلَمَّا زَاغُوٓا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ﴾ [الصف: ٥]، وقوله: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنسَىٰهُمْ

أَنفُسَهُمْ﴾ [الحشر: ١٩]، وقوله: ﴿وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَٰرَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا۟ بِهِۦٓ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَنَذَرُهُمْ فِى طُغْيَٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ [الأنعام: ١١٠]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَلَّوْا۟ مِنكُمْ يَوْمَ ٱلْتَقَى ٱلْجَمْعَانِ إِنَّمَا ٱسْتَزَلَّهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ بِبَعْضِ مَا كَسَبُوا۟﴾ [آل عمران: ١٥٥]، وقوله: ﴿وَقَالُوا۟ قُلُوبُنَا غُلْفٌۢ ۚ بَل لَّعَنَهُمُ ٱللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة: ٨٨]، وقوله: ﴿وَيَوْمَ حُنَيْنٍ ۙ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنكُمْ شَيْـًٔا وَضَاقَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُم مُّدْبِرِينَ﴾ [التوبة: ٢٥]، وهو كثير في القرآن.

وعلىٰ هذا فيكون النوعان من السيئات ـ أعني: المصائب والمعايب ـ من نفس الإنسان، وكلاهما بقدر الله، فشر النفس هو الذي أوجب هذا وهذا.

وكان النبي ﷺ يقول في خطبته المعروفة: «**ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا**»(١)، فشر النفس نوعان: صفة وعمل، والعمل ينشأ عن الصفة، والصفة تتأكد وتقوىٰ بالعمل، فكل منهما يمدّ الآخر.

وسيئات الأعمال نوعان قد فُسّر بهما الحديث:

أحدهما: مساوئها وقبائحها، فتكون الإضافة فيه من إضافة النوع إلىٰ جنسه، وهي إضافة بمعنىٰ «من»، أي السيئات من أعمالنا.

والثاني: أنها ما يسوء العامل مما يعود عليه من عقوبة عمله، فيكون من إضافة المسبَّب إلىٰ سببه، وتكون الإضافة علىٰ معنىٰ اللام.

وقد يرجّح الأول بأنه يكون قد استعاذ من الصفة والعمل الناشئ عنها، وذلك يتضمن الاستعاذة من الجزاء السيئ المترتب علىٰ ذلك، فتضمنت

(١) تقدم تخريجه في (١/ ٢٧٩).

الاستعاذة ثلاثة أمور: الاستعاذة من العذاب، ومن سببه الذي هو العمل، ومن سبب العمل الذي هو الصفة.

وقد يرجّح الثاني أن شرّ النفس يعم النوعين كما تقدم، فسيئات الأعمال ما يسوء من جزائها، ونبّه بقوله: «**سيئات أعمالنا**» علىٰ أن الذي يسوء من الجزاء إنما هو بسبب الأعمال الإرادية، لا من الصفات التي ليست من أعمالنا.

ولمّا كانت تلك الصفة شرًّا استعاذ منها، وأدخلها في شر النفس.

وقال الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ للنبي ﷺ: علّمني دعاء أدعو به في صلاتي، قال: «**قل: اللهم فاطر السماوات والأرض، عالم الغيب والشهادة، ربَّ كل شيء ومليكه، أشهد أن لا إله إلا أنت، أعوذ بك من شر نفسي، وشر الشيطان وشركه، وأن أقترف علىٰ نفسي سوءًا أو أجره إلىٰ مسلم. قله إذا أصبحت، وإذا أمسيت، وإذا أخذت مضجعك**»(١).

ولمّا كان الشر له مصدر يبتدئ منه، وغاية ينتهي إليها، وكان مصدره إما من نفس الإنسان، وإما من الشيطان، وغايته أن يعود علىٰ صاحبه، أو علىٰ أخيه المسلم= تضمّن الدعاء هذه المراتب الأربعة(٢) بأوجز لفظ وأفصحه وأبينه.

---

(١) أخرجه أحمد (٧٩٦١)، وأبو داود (٥٠٦٧)، والترمذي (٣٣٩٢) وقال: «حسن صحيح»، وصدر الحديث: «علمني شيئًا أقوله إذا أصبحت، وإذا أمسيت»، فكأنّ المؤلف سبق قلمه فركّب صدر حديث آخر لأبي بكر في أدعية الصلاة علىٰ هذا المتن، والله أعلم.

(٢) كذا في الأصول بتأنيث العدد، والجادة التذكير مخالفة للمعدود، وتقدم نظيره في كلام المؤلف.

فصل [1]

قال السني: فليس لك أيها القدري أن تحتج بالآية التي نحن فيها لمذهبك لوجوه:

أحدها: أنك تقول: فعل العبد ـ حسنة كان أو سيئة ـ هو منه لا من الله، بل الله سبحانه قد أعطىٰ كل واحد من الاستطاعة ما يفعل به الحسنات والسيئات، لكن هذا أحدث من عند نفسه إرادةً فعل بها الحسنات، وهذا أحدث إرادة فعل بها السيئات، وليست واحدة من الإرادتين من إحداث الربِّ البتّة، ولا أوجبتها مشيئته.

والآية قد فرّقت بين الحسنة والسيئة، وأنتم لا تفرقون بينهما؛ فإن الله عندكم لم يشأ هذا ولا هذا، ولم يخلق هذا ولا هذا.

قال القدري: إضافة السيئة إلىٰ نفس العبد لكونه هو الذي أحدثها وأوجدها، وإضافة الحسنة إليه سبحانه لكونه هو الذي أمر بها وشرعها.

قال السني: الله سبحانه أضاف إلىٰ العبد ما أصابه من سيئة، وأضاف إلىٰ نفسه ما أصاب العبد من حسنة، ومعلوم أن الذي أصاب العبد هو الذي قام به، والأمر لم يقم بالعبد، وإنما قام به المأمور، وهو الذي أصابه، فالذي أصابه لا تصح إضافته إلىٰ الربّ عندكم، والمضاف إلىٰ الربّ لم يقم بالعبد، فعُلِم أن الذي أصابه من هذا وهذا أمر قائم به، فلو كان المراد به الأفعال الاختيارية من الطاعات والمعاصي لاستوت الإضافة، ولم يصح الفرق، وإن افترقا في كون أحدهما مأمورًا به والآخر منهيًا عنه، علىٰ أنّ النهي أيضًا من

---

(١) انظر: «مجموع الفتاوىٰ» (١٤/ ٢٤٦-٢٦٠).

الله، كما أنّ الأمر منه، فلو كانت الإضافة لأجل الأمر لاستوىٰ المأمور والمنهي في الإضافة؛ لأن هذا مطلوبٌ إيجاده، وهذا مطلوبٌ إعدامه.

قال القدري: أنا أجوّز تعلّق الطاعة والمعصية بمشيئة الربّ تعالىٰ وإحداثه علىٰ وجه الجزاء، لا علىٰ سبيل الابتداء، وذلك أن الله سبحانه يعاقب عبده بما يشاء، ويثيبه بما يشاء، فكما يعاقبه بخلْق الجزاء الذي يسوؤه، وخلْق الثواب الذي يسره؛ فكذلك يحسن أن يعاقبه بخلْق المعصية وخلْق الطاعة؛ فإن هذا يكون عدلًا منه، وأما أن يخلق فيه الكفر والمعصية ابتداء بلا سبب فمعاذ الله من ذلك.

قال السني: هذا توسّط حسن جدًّا لا يأباه العقل ولا الشرع، ولكن من أعدىٰ الأول؟ وليس هو عندك مقدورًا لله، ولا واقعًا بمشيئته، فقد أثبتَّ في ملكه ما لا يقدر عليه، وأدخلتَ فيه ما لم يشأه، ونقضتَ أصلك كله؛ فإنك أصّلتَ أن فعل العبد الاختياري قدرة العبد عليه واختياره له ومشيئته تمنع قدرة الربّ عليه ومشيئته له، وهذا الأصل لا فرق فيه بين الابتدائي والجزائي.

قال القدري: فالقرآن قد فرّق بين النوعين، وجعل الكفر والفسوق الثانيٰ جزاءً علىٰ الأول، فعُلِم أن الأول من العبد قطعًا، وإلا لم يستقم جعل أحدهما عقوبة علىٰ الآخر، وقد صرح تعالىٰ بذلك في قوله: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَٰقَهُمْ لَعَنَّٰهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَٰسِيَةً﴾ [المائدة: ١٣]، فأضاف نقض الميثاق إليهم، وتقسية القلوب إليه، فالأول سبب منهم، والثاني جزاء منه سبحانه. وقال: ﴿وَنُقَلِّبُ أَفْـِٔدَتَهُمْ وَأَبْصَٰرَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا۟ بِهِۦٓ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَنَذَرُهُمْ فِى طُغْيَٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ [الأنعام: ١١٠]، فأضاف عدم الإيمان أولًا

إليهم؛ إذ هو السبب، وتقليب القلوب وتَرْكهم في طغيانهم[1] إليه؛ إذ هو الجزاء، ومثله قوله: ﴿فَلَمَّا زَاغُوٓاْ أَزَاغَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُمۡۚ﴾ [الصف: ٥]، والآيات التي سقتموها آنفًا إنما تدلّ علىٰ هذا.

قال السني: نعم هذا حق، لكن ليس فيه إخراج السبب عن كونه مقدورًا للربِّ تعالىٰ واقعًا بمشيئته، ولو شاء لحال بين العبد وبينه، ووفّقه لضده، فهذه البقية التي بقيت عليك من القدر، كما أن إنكار إثبات الأسباب واقتضائها لمسبَّباتها وترتبها عليها هي البقية التي بقيت علىٰ الجبري في المسألة أيضًا، فكلاكما مصيب من وجه، مخطئ من وجه، ولو تخلص كل منكما من البقية التي بقيت عليه لوجدتما روح الوفاق، واصطلحتما علىٰ الحق، وبالله التوفيق.

قال القدري: فما تقول أنت أيها السني في الفعل الأول: إذا لم يكن جزاءً فما وجهه؟ وأنت ممن يقول بالحكمة والتعليل، وتُنزِّه الربّ تعالىٰ عن الظلم الذي هو ظلم، لا ما يقوله الجبري: إنه الجمع بين النقيضين.

قال السني: لا يلزمني في هذا المقام بيان ذلك؛ فإني لم أنتصب له، إنما انتصبت لإبطال احتجاجك بالآية لمذهبك الباطل، وقد وفيت به، ولله تعالىٰ في ذلك حِكَم وغايات محمودة لا تبلغها عقول العقلاء، ومباحث الأذكياء، فالله سبحانه إنما يضع فضله وتوفيقه وإمداده في المحل الذي يصلح له، وما لا يصلح له من المحال يدعه غفلًا فارغًا من الهدىٰ والتوفيق، فيجري مع طبعه الذي خُلِق عليه، ﴿وَلَوۡ عَلِمَ ٱللَّهُ فِيهِمۡ خَيۡرٗا لَّأَسۡمَعَهُمۡۖ وَلَوۡ أَسۡمَعَهُمۡ لَتَوَلَّواْ وَّهُم

---

(١) من قوله تعالىٰ: ﴿يَعۡمَهُونَ﴾ إلىٰ هنا ساقط من «م».

مُّعْرِضُونَ﴾ [الأنفال: ٢٣].

قال القدري: فإذا كان الله سبحانه قد أحدث فيهم تلك الإرادة والمشيئة المستلزمة لوجود الفعل؛ كان ذلك إيجادًا منه سبحانه لذلك فيهم، كما أوجد الهدىٰ والإيمان في أهله.

قال السني: هذا مُعْتَرك النزال، ومَفْرَق(١) طرق العالم، والله سبحانه أعطىٰ العبد مشيئة وقدرة وإرادة تصلح لهذا ولهذا، ثم أمد أهل الفضل بأمور وجودية زائدة علىٰ ذلك المشترك، أوجب لهم الهداية والإيمان(٢)، وأمسك ذلك الإمداد عمن علم أنه لا يصلح له ولا يليق به، فانصرفت قوىٰ إرادته ومشيئته إلىٰ ضده، اختيارًا منه وإرادة ومحبّة، لا كرهًا واضطرارًا.

قال القدري: فهل كان يمكنه إرادة ما لم يُعَن عليه، ولم يوفَّق له بإمداد زائد علىٰ خَلْق الإرادة؟

قال السني: إن أردت بالإمكان أنه يمكنه فعله لو أراده؛ فنعم، هو ممكن بهذا الاعتبار مقدور له، وإن أردت به أنه يمكن وقوعه بدون مشيئة الربّ وإذنه؛ فليس بممكن؛ فإنه ما شاء الله كان، ووجب وجوده، وما لم يشأ لم يكن، وامتنع وجوده.

قال القدري: فقد سَلّمتَ حينئذ أنه غير ممكن للعبد إذا لم يشأ الله منه أن يفعله، فصار غير مقدور للعبد، فقد عوقب علىٰ ترك ما لا يقدر علىٰ فعله.

---

(١) «ج»: «وتفرق».

(٢) كذا في الأصول: «أوجب لهم»، كأنها علىٰ الاستئناف، أي: أوجب الله، والأشبه بالسياق القبلي والبعدي: «أوجبت لهم».

قال السني: عدم إرادة الله سبحانه للعبد ومشيئته أن يفعل لا يوجب كون الفعل غير مقدور له؛ فإنه سبحانه لا يريد من نفسه أن يعينه عليه مع كونه أقدره عليه، ولا يلزم من إقداره عليه وقوعه حتىٰ توجد منه إعانة أخرىٰ، فانتفاء تلك الإعانة لا يُخرِج الفعل عن كونه مقدورًا للعبد؛ فإنه قد يكون قادرًا علىٰ الفعل لكن يتركه كسلًا وتهاونًا وإيثارًا لفعل ضده، فلا يصرف الله عنه تلك الموانع، ولا يوجب عدم صرفها كونه عاجزًا عن الفعل؛ فإن الله سبحانه يعلم أنه قادر عليه بالقدرة التي أقدره بها، ويعلم أنه لا يريده مع كونه قادرًا عليه، فهو سبحانه يريد له ومنه الفعل، ولا يريد من نفسه إعانته وتوفيقه، وقطع هذه الإعانة والتوفيق لا يُخرِج الفعل عن كونه مقدورًا له، وإن جعلَتْه غير مراد.

وسر المسألة: الفرق بين تعلق الإرادة بفعل العبد، وتعلقها بفعله هو سبحانه بعبده، فمن لم يحط معرفة بهذا الفرق لم ينكشف له حجاب المسألة.

قال الجبري: إما أن تقول: إن الله علم أن العبد لا يفعل، أو لم يعلم ذلك، والثاني محال، وإذا كان قد علم أنه لا يفعله صار الفعل ممتنعًا قطعًا؛ إذ لو فعله لانقلب العلم القديم جهلًا.

قال السني: هذه حجة باطلة من وجوه:

أحدها: أن هذا بعينه يقال فيما علم الله أنه لا يفعله وهو مقدور له؛ فإنه لا يقع البتّة مع كونه مقدورًا له، فما كان جوابك عن ذلك فهو جوابنا لك.

وثانيها: أن الله سبحانه يعلم الأمور علىٰ ما هي عليه، فهو يعلم أنه لا يفعله لعدم إرادته له، لا لعدم قدرته عليه.

وثالثها: أن العلم كاشف لا موجِب، وإنما الموجِب مشيئة الربّ تعالىٰ، والعلم يكشف حقائق المعلومات.

عدنا إلىٰ الكلام علىٰ الآية التي احتج بها القدري، وبيان أنه لا حجة له فيها من ثلاثة أوجه:

أحدها: أنه قال: ﴿مَّآ أَصَابَكَ﴾، ولم يقل: (ما أصبت).

الثاني: أن المراد بالحسنة والسيئة النعمة والمصيبة.

الثالث: أنه قال: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾، فالإنسان هو فاعل السيئات ويستحق عليها العقاب، والله هو المنعم عليه بالحسنات عملًا وجزاء، والعادل فيه بالسيئات قضاء وجزاء، ولو كان العمل الصالح من نفس العبد كما كان السيئ من نفسه لكان الأمران كلاهما من نفسه، والله سبحانه قد فرق بين النوعين.

وفي الحديث الصحيح الإلهي: «**يا عبادي، إنما هي أعمالكم أحصيها لكم، ثم أوفِّيكم إيّاها، فمن وجد خيرًا فليحمد الله، ومن وجد غير ذلك فلا يلومنّ إلا نفسه**»(١).

فصل(٢)

قال الجبري: أول الآية مُحْكَم، وهو قوله: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾، وآخرها متشابه، وهو قوله: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾ [النساء: ٧٩].

---

(١) تقدم تخريجه في (١/ ١٥٨).

(٢) انظر: «مجموع الفتاوىٰ» (١٤/ ٢٤٨-٢٥٥).

وقال القدري: بل آخرها مُحْكَم، وأولها[1] متشابه.

قال السني: أخطأتما جميعًا، بل كلاهما محكم مُبِين، وإنما أُتيتما من قلة الفهم في القرآن وتدبره، فليس بين اللفظين تناقض لا في المعنىٰ ولا في العبارة؛ فإنه سبحانه ذكر عن هؤلاء الناكلين عن الجهاد أنهم إنْ ﴿تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُواْ هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ﴾ يقولوا للرسول: ﴿هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِكَ﴾، أي: بسبب ما أمرتنا به من دينك، وترْكنا ما كنّا عليه؛ أصابتنا هذه السيئات؛ لأنك أمرتنا بما أوجبها، فالسيئات ههنا هي المصائب، والأعمال التي ظنّوا أنها سبب المصائب هي التي أُمِروا بها، وقولهم في السيئة التي تصيبهم: ﴿هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِكَ﴾ يتناول مصائب الجهاد التي حصلت لهم من الهزيمة والجِرَاح، وقتْل من قُتِل منهم، ويتناول مصائب الرزق علىٰ وجه التطيّر والتشاؤم، أي أصابنا هذا بسبب دينك.

كما قال تعالىٰ عن قوم فرعون: ﴿فَإِذَا جَآءَتْهُمُ ٱلْحَسَنَةُ قَالُواْ لَنَا هَٰذِهِۦ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُواْ بِمُوسَىٰ وَمَن مَّعَهُۥٓ﴾ [الأعراف: ١٣١]، أي إذا جاءهم ما يُسرّون به ويتنعمّون به من النعم قالوا: نحن أهل ذلك ومستحقوه، وإن أصابهم ما يسوؤهم قالوا: هذا بسبب ما جاء به موسىٰ.

وقال أهل القرية للمرسَلين: ﴿إِنَّا تَطَيَّرْنَا بِكُمْ﴾ [يس: ١٨]، وقال قوم صالح له: ﴿ٱطَّيَّرْنَا بِكَ وَبِمَن مَّعَكَ﴾[2] [النمل: ٤٧]، وكانوا يقولون لِمَا ينالهم بسبب الحرب: هذا منك؛ لأنك أمرتنا بالأعمال الموجِبة له. وللمصائب

---

(١) «م»: «وآخرها» سبق قلم.

(٢) «م» «د» : (إنا تطيرنا) الآية، ووقعت علىٰ الصواب في «ح».

الحاصلة من غير جهة العدو: وهذا منك أيضًا؛ أي بسبب مفارقتنا لديننا ودين آبائنا والدخول في طاعتك، وهذه حال كل من جعل طاعة الرسول سببًا لشرّ أصابه من السماء أو من الأرض، وهؤلاء كثير في الناس، وهم الأقلون عند الله قدرًا، الأرذلون عنده، ومعلوم أنهم لم يقولوا: ﴿هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِكَ﴾ بمعنىٰ: أنك أحدثتها.

ومن فهم هذا تبين له أن قوله تعالىٰ: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ ۖ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ ۚ﴾ [النساء: ٧٩] لا يناقض قوله: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ ۖ﴾، بل هذا تحقيق له؛ فإنه سبحانه بيّن أن النعم والمصائب كلها من عنده، فهو الخالق لها، المقدّر لها، المبتلي خلقه بها، فهي من عنده ليس بعضها خَلْقًا له وبعضها خَلْقًا لغيره، فكيف يضاف بعضها إلىٰ الرسول ﷺ وبعضها إلىٰ الله تعالىٰ؟! ومعلوم أن الرسول لم يُحْدِثها، فلم يبقَ إلا ظنهم أنه سبب لحصولها، إما في الجملة كحال أهل التطيّر، وإما في الواقعة المعيّنة كحال اللائمين له في الجهاد.

فأبطل الله سبحانه ذلك الوهم الكاذب والظن الباطل، وبيّن أن ما جاء به لا يوجب شرًّا البتّة، بل الخير كله فيما جاء به، والشر بسبب أعمالهم وذنوبهم، كما قال الرسل لأهل القرية: ﴿طَٰٓئِرُكُم مَّعَكُمْ﴾ [يس: ١٩].

ولا يناقض هذا قول صالح لقومه: ﴿طَٰٓئِرُكُمْ عِندَ ٱللَّهِ ۖ﴾ [النمل: ٤٧]، وقوله تعالىٰ عن قوم فرعون: ﴿وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا۟ بِمُوسَىٰ وَمَن مَّعَهُۥٓ ۗ أَلَآ إِنَّمَا طَٰٓئِرُهُمْ عِندَ ٱللَّهِ﴾ [الأعراف: ١٣١]، بل هاتان(١) النسبتان نظير هاتين

---

(١) تحرفت في «م» «ج» إلىٰ: «هذه»، وفي «د»: «هذا»، والسياق يقتضي المثبت.

النسبتين في هذه الآية، وهي نسبة السيئة إلىٰ نفس العبد، ونسبة الحسنة والسيئة إلىٰ أنهما من عند الله.

فتأمل اتفاق القرآن وتصديق بعضه بعضًا، فحيث جعل الطائر معهم، والسيئة من نفس العبد، فهو علىٰ جهة السبب والموجِب، أي لأن الشر والشؤم الذي أصابكم هو منكم ومعكم، فإن أسبابه قائمة بكم، كما تقول: شرُّك منك، وشؤمك فيك، وطائرك معك.

وحيث جعل ذلك كله من عنده فهو لأنه الخالق له، المجازي به عدلًا وحكمة، فالطائر يراد به العمل وجزاؤه، فالمضاف إلىٰ العبد العمل، والمضاف إلىٰ الربِّ الجزاء، فطائركم معكم طائر العمل، وطائركم عند الله طائر الجزاء.

فما جاءت به الرسل ليس سببًا لشيء من المصائب، ولا تكون طاعة الله ورسوله سببًا لمصيبة قط، بل طاعة الله ورسوله لا توجب إلا خيرًا في الدنيا والآخرة، ولكن قد يصيب المؤمنين بالله ورسوله مصائب بسبب ذنوبهم وتقصيرهم في طاعة الله ورسوله، كما لحقهم يوم أحد ويوم حنين، وكذلك ما امتُحِنوا به من الضراء وأذىٰ الكفار لهم، ليس هو بسبب نفس إيمانهم ولا هو موجَبه، وإنما امتُحِنوا به ليخلّص ما فيهم من الشر، فامتُحِنوا بذلك كما يُمْتَحن الذهب بالنار ليخلّص منه غشّه، والنفوس فيها ما هو من مقتضىٰ طبيعتها، فالامتحان يمحّص المؤمن من ذلك الذي هو من موجِبات طبعه، كما قال تعالىٰ: ﴿وَلِيُمَحِّصَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَيَمْحَقَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٤١]، وقال: ﴿وَلِيَبْتَلِيَ ٱللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ وَلِيُمَحِّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمْ﴾ [آل عمران: ١٥٤].

فطاعة الله ورسوله لا تجلب إلا خيرًا، ومعصيته لا تجلب إلا شرًّا، ولهذا قال سبحانه: ﴿فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلۡقَوۡمِ لَا يَكَادُونَ يَفۡقَهُونَ حَدِيثٗا﴾ [النساء: ٧٨]، فإنهم لو فقهوا الحديث لعلموا أنه ليس في الحديث الذي أنزله الله علىٰ رسوله ما يوجب شرًّا البتّة، ولعلموا أنه سبب كل خير، ولو فقهوا لعلموا أن العقول والفطر تشهد بأن مصالح المعاش والمعاد متعلقة بما جاء به الرسول، فلو فقهوا القرآن علموا أنه أمرهم بكل خير، ونهاهم عن كل شر.

وهذا مما يبين أن ما أمر الله به يُعلم حُسْنه بالعقل، وأنه كله مصلحة ورحمة ومنفعة وإحسان، بخلاف ما يقوله كثير من أهل الكلام الباطل: إنه سبحانه قد يأمر العباد بما لا مصلحة لهم فيه، بل يأمرهم بما فيه مضرّة لهم، وقول هؤلاء تصديق وتقرير لقول المتطيّرين بالرسل.

فصل

ومما يوضح الأمر في ذلك أنه سبحانه لما قال: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنۡ حَسَنَةٖ فَمِنَ ٱللَّهِۖ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٖ فَمِن نَّفۡسِكَۚ﴾ [النساء: ٧٩] عقّب ذلك بقوله: ﴿وَأَرۡسَلۡنَٰكَ لِلنَّاسِ رَسُولٗاۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدٗا﴾ [النساء: ٧٩] وذلك يتضمن أشياء:

منها: تنبيه أمته علىٰ أن رسوله الذي شهد له بالرسالة إذا أصابه ما يكره فمن نفسه، فما الظن بغيره؟!

ومنها: أن حجة الله قد قامت عليهم بإرساله، فإذا أصابهم سبحانه بما يسوؤهم لم يكن ظالمًا لهم في ذلك؛ لأنه قد أرسل رسوله إليهم يعلمهم بما فيه مصالحهم، وما يجلبها لهم، وما فيه مضرتهم، وما يجلبها لهم، فمن وجد خيرًا فليحمد الله، ومن وجد غير ذلك فلا يلومنّ إلا نفسه.

ومنها: أنه سبحانه قد شهد له بالرسالة بما أظهره علىٰ يديه من الآيات الدالة علىٰ صدقه وأنه رسوله حقًّا، فلا يضره جحد هؤلاء الجاهلين الظالمين المتطيّرين به لرسالته، وقد شهد له ربّ السماوات والأرض.

ومنها: أنهم أرادوا أن يجعلوا سيئاتهم وعقوباتها حجة علىٰ إبطال رسالته، فشهد الله له بالرسالة، وأخبر أن شهادته كافية، فكان في ضمن ذلك إبطال قولهم أن المصائب من عند الرسول، وإثبات أنها من عند أنفسهم بطريق التنبيه والأولىٰ.

ومنها: إبطال قول الجهمية المُجبِرة ومَن وافقهم في قولهم: إن الله قد يعذب العباد بلا ذنب.

ومنها: إبطال قول القدرية الذين يقولون: إن أسباب الحسنات والسيئات ليست من الله، بل هي من العبد.

ومنها: ذم من لم يتدبر القرآن ويفقهه، وأن إعراضه عن تدبره وفقهه يوجب له من الضلال والشقاء بحسب إعراضه.

ومنها: إثبات الأسباب، وإبطال قول من ينفيها، ولا يرىٰ لها ارتباطًا بمسبَّباتها.

ومنها: أن الخير كله من الله، والشر كله من النفس، فإن الشر هو الذنوب وعقوباتها، والذنوب من النفس وعقوباتها مترتبة عليها، والله هو الذي قدّر ذلك كله وقضاه، فكلٌّ من عنده قضاءً وقدرًا، وإن كانت نفس العبد سببه، بخلاف الخير والحسنات فإن سببها مجرد فضل الله ومنّه وتوفيقه، كما تقدم تقريره.

ومنها: أنه سبحانه لما ردَّ قولهم: إن الحسنة من الله والسيئة من رسوله، وأبطله بقوله: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ = دفع وهْم من توهّم أن نفسه لا تأثير لها في السيئة، ولا هي منها أصلًا بقوله: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾ [النساء: ٧٩]، وخاطبه بهذا تنبيهًا لغيره كما تقدم.

ومنها: أنه قال في الرد عليهم: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾، ولم يقل: من الله لمّا جمع بين الحسنات والسيئات، والحسنة مضافة إلىٰ الله من كل وجه، والسيئة إنما تضاف إليه قضاءً وقدرًا وخلقًا، وأنه خالقها كما هو خالق الحسنة، فلهذا قال: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾.

وهو سبحانه إنما خلقها لحكمة، فلا تضاف إليه من جهة كونها سيئة، بل من جهة ما تضمّنته من الحكمة والعدل والحمد، وتضاف إلىٰ النفس كونها سيئة.

ولما ذكر الحسنة مفردة عن السيئة قال: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ﴾، ولم يقل: من عند الله، فالخير منه، وأنه موجَب أسمائه وصفاته، والشر الذي هو بالنسبة إلىٰ العبد شر من عنده سبحانه، فإنه مخلوق له، خلقه عدلًا منه وحكمة.

ثم قال: ﴿وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾، ولم يقل: من عندك؛ لأن النفس طبيعتها ومقتضاها ذلك، فهو من نفسها، والجميع من عند الله، فالسيئة من نفس الإنسان بلا ريب، والحسنة من الله بلا ريب، وكلاهما من عنده سبحانه قضاءً وقدرًا وخلقًا، ففرق بين ما من الله وبين ما من عَبْده(١)،

---

(١) هكذا مجوّدة في «م»، وفي «ج»: «عنده»، وأهملت في «د»، وكلاهما محتمل.

والشر لا يضاف إلىٰ الله إرادة ولا محبَّة ولا فعلًا ولا وصفًا ولا اسمًا؛ فإنه لا يريد إلا الخير، ولا يحب إلا الخير، ولا يفعل شرًّا، ولا يوصف به، ولا يسمىٰ باسمه، وسنذكر في باب دخول الشر في القضاء الإلهي وجه نسبته إلىٰ قضائه وقدره إن شاء الله(١).

فصل(٢)

وقد اختُلِف في كاف الخطاب في قوله: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾ [النساء: ٧٩]، هل هي لرسول الله ﷺ أو هي لكل واحد من الآدميين؟

فقال ابن عباس في رواية الوالبي عنه: «الحسنة: ما فتح الله عليه يوم بدر من الغنيمة والفتح، والسيئة: ما أصابه يوم أحد: أَنْ شُجَّ في وجهه، وكُسِرَت رَباعيَّته»(٣).

وقالت طائفة: بل المراد جنس ابن آدم، كقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ ٱلْكَرِيمِ﴾ [الانفطار: ٦]، روىٰ(٤) سعيد، عن قتادة: ﴿وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾ قال: «عقوبة يا ابن آدم بذنبك»(٥).

---

(١) وهو الباب الحادي والعشرون الآتي في (٨١).

(٢) انظر: «مجموع الفتاوىٰ» (١٤/ ٢٧٣-٢٧٥).

(٣) تقدم تخريجه في (٢/ ٢٧).

(٤) «د»: «ثم روىٰ»، بإقحام حرف العطف، ولا وجه له.

(٥) أخرجه الطبري (٧/ ٢٤١).

ورجحت طائفة والزجاج[1] القول الأول، واحتجوا بقوله: ﴿وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا﴾، قالوا: وأيضًا فإنه لم يتقدم ذكر الإنسان ولا خطابه، وإنما تقدم ذكر طائفة قالوا ما حكاه الله عنهم، فلو كانوا هم المرادين لقال: (ما أصابهم، أو ما أصابكم) على طريق الالتفات.

قالوا: وهذا من باب التنبيه؛ لأنه إذا كان سيد ولد آدم وهذا حكمه فكيف بغيره؟

ورجحت طائفة القول الآخر، واحتجت بأن رسول الله ﷺ معصوم لا يصدر عنه ما يوجب أن تصيبه سيئة.

قالوا: والخطاب وإن كان له في الصورة فالمراد به الأمة، كقوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ﴾ [الطلاق: ١].

قالوا: ولما كان أول الآية خطابًا له أجرى الخطاب جميعه على وجه واحد، فأفرده في الثاني والمراد الجمع، والمعنى: وما أصابكم من سيئة فمن أنفسكم، فالأول له والثاني لأمته، ولهذا لما أفرد إصابة السيئة قال: ﴿وَمَا أَصَابَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ [الشورى: ٣٠]، وقال: ﴿أَوَلَمَّا أَصَابَتْكُم مُّصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُم مِّثْلَيْهَا قُلْتُمْ أَنَّىٰ هَٰذَا قُلْ هُوَ مِنْ عِندِ أَنفُسِكُمْ﴾ [آل عمران: ١٦٥]، وقال: ﴿وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنكُمْ شَيْئًا وَضَاقَتْ عَلَيْكُمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُم مُّدْبِرِينَ ﴿٢٥﴾ ثُمَّ أَنزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ [التوبة: ٢٥-٢٦]، فأخبر أن الهزيمة بذنوبهم

---

(١) «والزجاج» انفردت به «د»، وما في «معاني القرآن» (٢/ ٧٩) يخالفه ويوافق القول الآخر، وانظر: «البسيط» (٦/ ٦١٥-٦١٨).

وإعجابهم، وأن النصر بما أنزله علىٰ رسوله وأيّده به، إذ لم يكن منه من سبب الهزيمة ما كان منهم.

وجمعت طائفة ثالثة بين القولين وقالوا: صورة الخطاب له صلوات الله وسلامه عليه والمراد العموم، كقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ ٱتَّقِ ٱللَّهَ وَلَا تُطِعِ ٱلْكَٰفِرِينَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ﴾ [الأحزاب: ١]، ثم قال: ﴿وَٱتَّبِعْ مَا يُوحَىٰٓ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ﴾ [الأحزاب: ٢]، ثم قال: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ﴾ [الأحزاب: ٣]، وكقوله: ﴿وَلَقَدْ أُوحِىَ إِلَيْكَ وَإِلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٦٥﴾ بَلِ ٱللَّهَ فَٱعْبُدْ وَكُن مِّنَ ٱلشَّٰكِرِينَ﴾ [الزمر: ٦٥- ٦٦]، وقوله: ﴿فَإِن كُنتَ فِى شَكٍّ مِّمَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ فَسْـَٔلِ ٱلَّذِينَ يَقْرَءُونَ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكَ﴾ [يونس: ٩٤].

قالوا: وهذا الخطاب نوعان:

نوع يختص لفظه به، لكن يتناول غيره بطريق الأولىٰ، كقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَ تَبْتَغِى مَرْضَاتَ أَزْوَٰجِكَ﴾ [التحريم: ١]، ثم قال: ﴿قَدْ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَٰنِكُمْ﴾ [التحريم: ٢].

ونوع يكون الخطاب له وللأمة، وأفرده بالخطاب لكونه هو المواجِه بالوحي، وهو الأصل فيه، والمبلغ للأمة، والسفير بينهم وبين الله.

وهذا معنىٰ قول كثير من المفسرين: الخطاب له والمراد غيره، ولم يريدوا بذلك أنه لم يُخاطَب بذلك أصلًا، ولم يُرد به البتّة، بل المراد أنه لما كان إمام الخلائق ومقدَّمهم ومتبوعهم= أُفرِد بالخطاب، وتبعته الأمة في حكمه، كما يقول السلطان لمقدَّم العساكر: اخرجْ غدًا، وانزلْ بمكان كذا، واحملْ علىٰ العدو وقت كذا.

قالوا: فقوله: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ ۖ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ ۚ﴾ [النساء: ٧٩]، هو خطاب له، وجميع الأمة داخلون في ذلك بطريق الأولىٰ، بخلاف قوله: ﴿وَأَرْسَلْنَٰكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا ۚ﴾ فإن هذا له خاصة.

قالوا: وهذه الشرطية لا تستلزم الوقوع، بل تربط الجزاء بالشرط، وأما وقوع الشرط والجزاء فلا تدل عليه، فهو مقدّر في حقه، محقّق في حق غيره، والله أعلم.

قال القدري: إذا كانت الطاعات والمعاصي مقدّرة، والنعم والمصائب مقدّرة؛ فلِمَ فرّق سبحانه بين الحسنات التي هي النعم، والسيئات التي هي المصائب، فجعل هذه منه سبحانه، وهذه من نفس الإنسان، والجميع مقدَّر؟(١).

قال السني: بينهما فروق:

الفرق الأول: أن نعم الله وإحسانه إلىٰ عباده يقع بلا كسب منهم أصلًا، بل الرب تعالىٰ يُنعِم عليهم بالعافية والرزق والنصر وإرسال الرسل وإنزال الكتب وأسباب الهداية، فيفعل ذلك بمن لم يكن منه سبب يقتضيه، ويُنشِئ للجنة في الآخرة خلقًا يُسكنهم إيّاها بغير سبب منهم، ويُدخِل أطفال المؤمنين ومجانينهم الجنة بلا عمل، وأما العقاب فلا يعاقِب أحدًا إلا بعمله.

الفرق الثاني: أن عمل الحسنات من إحسان الله ومنّه، وتفضّله عليه بالهداية والإيمان، كما قال أهل الجنة: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى هَدَىٰنَا لِهَٰذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِىَ لَوْلَآ أَنْ هَدَىٰنَا ٱللَّهُ ۖ﴾ [الأعراف: ٤٣]، فخلْقُ الربّ تعالىٰ لهم الحياة

---

(١) انظر: «مجموع الفتاوىٰ» (١٤/ ٢٥٩-٢٦٦).

والسمعَ والبصرَ والعقولَ والأفئدةَ، وإرسالَ الرسل، وتبليغَهم البلاغ الذي اهتدوا به، وإلهامَهم الإيمان، وتحبيبَه إليهم، وتزيينَه في قلوبهم، وتكريهَ ضده إليهم= كلُّ ذلك من نعمه، كما قال تعالىٰ: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِي قُلُوبِكُمۡ وَكَرَّهَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡكُفۡرَ وَٱلۡفُسُوقَ وَٱلۡعِصۡيَانَۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلرَّٰشِدُونَ ٧ فَضۡلٗا مِّنَ ٱللَّهِ وَنِعۡمَةٗۚ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ﴾ [الحجرات: ٧-٨].

فجميع ما يتقلّب فيه العالم من خير الدنيا والآخرة هو نعمة محضة بلا سبب سابق يوجب ذلك لهم، ومن غير حول ولا قوة منهم إلا به، وهو خالق نفوسهم، وخالق أعمالها الصالحة، وخالق جزائها، وهذا كله منه سبحانه، بخلاف الشر؛ فإنه لا يكون إلا بذنوب العبد، وذنبُهُ من نفسه.

وإذا تدبر العبد هذا علم أن ما هو فيه من الحسنات من فضل الله؛ فشكر ربّه علىٰ ذلك؛ فزاده من فضله عملًا صالحًا، ونعمًا يفيضها عليه، وإذا علم أن الشر لا يحصل له إلا من نفسه وبذنوبه استغفر ربّه وتاب، فزال عنه سبب الشر، فيكون دائمًا شاكرًا مستغفرًا، فلا يزال الخير يتضاعف له، والشر يندفع عنه.

كما كان النبي ﷺ يقول في خطبته: «**الحمد لله**» فيشكر الله، ثم يقول: «**نستعينه ونستغفره**» نستعينه علىٰ طاعته، ونستغفره من معصيته، ونحمده علىٰ فضله وإحسانه، ثم قال: «**ونعوذ بالله من شرور أنفسنا**» لمّا استغفره من الذنوب الماضية استعاذ به من الذنوب التي لم تقع بعد، ثم قال: «**ومن سيئات أعمالنا**» فهذه استعاذة من عقوبتها كما تقدم، ثم قال: «**من يهده الله فلا مضلَّ له، ومن يضلل فلا هادي له**» فهذه شهادة للربّ تعالىٰ بأنه المتصرّف في خلقه بمشيئته وقدرته وحكمته وعلمه، وأنه يهدي من يشاء، ويضلّ من يشاء، فإذا هدىٰ عبدًا لم يضله أحد، وإذا أضله لم يهده أحد، وفي

ذلك إثبات ربوبيته وقدرته، وعلمه، وحكمته، وقضائه، وقدره الذي هو عقد نظام التوحيد وأساسه، وكل هذا مقدمة بين يدي قوله: «**وأشهد أن لا إله إلا الله، وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله**»[(١)]، فإن الشهادتين إنما تتحقق بحمد الله، واستعانته، واستغفاره، واللجأ إليه، والإيمان بأقداره.

والمقصود: أنه سبحانه فرّق بين الحسنات والسيئات بعد أن جمع بينهما في قوله: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [النساء: ٧٨]، فجمع بينهما الجمع الذي لا يتم الإيمان إلا به، وهو اجتماعهما في قضائه وقدره ومشيئته وخلقه، ثم فرق بينهما الفرق الذي ينتفعون به، وهو أن هذا الخير والحسنة نعمة منه، فاشكروه عليه يزدكم من فضله ونعمه، وهذا الشر والسيئة بذنوبكم، فاستغفروه يرفعه عنكم، وأصله من شرور أنفسكم، فاستعيذوا به يخلصكم منها، ولا يتم ذلك إلا بالإيمان بأنه وحده هو الذي يهدي ويضل، وهو الإيمان بالقدر، فادخلوا عليه من بابه؛ فإن أزمّة الأمور بيديه، فإذا فعلتم ذلك صدَق منكم[(٢)] شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمدًا رسول الله.

فهذه الخطبة العظيمة عقد نظام الإسلام والإيمان، فلو اقتصر لهم علىٰ الجمع دون الفرق أعرض العاصي والمذنب عن ذم نفسه والتوبة من ذنوبه، والاستعاذة من شرها، وقام في قلبه شاهد الاحتجاج علىٰ ربّه بالقدر، وتلك حجة داحضة تبع الأشقياء فيها إبليس، وهي لا تزيد صاحبها إلا شقاء وعذابًا، كما زادت إبليس بُعدًا وطردًا عن ربّه، وكما زادت المشركين ضلالًا وشقاء حتىٰ قالوا: ﴿لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا﴾ [الأنعام: ١٤٨]، وكما تزيد

---

(١) تقدم تخريجه في (١/ ٢٧٩).

(٢) «منكم» من «ج».

الـذي يقـول يـوم القيامـة: ﴿لَوْ أَنَّ ٱللَّهَ هَدَىٰنِى لَكُنتُ مِنَ ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [الزمر: ٥٧] حسرةً وعذابًا.

ولو اقتصر لهم علىٰ الفرق دون الجمع لغابوا به عن التوحيد والإيمان بالقدر، واللَّجَأ إلىٰ الله في الهداية والتوفيق، والاستعاذة به من شرّ النفس وسيئات العمل، والافتقار التام إلىٰ إعانته وفضله، فكان في الجمع والفرق بيان حق العبودية، وسيأتي تمام الكلام علىٰ هذا الموضع العظيم القدر ـ إن شاء الله ـ في باب اجتماع القدر والشرع وافتراقهما(١).

الفرق الثالث: أن الحسنة يضاعفها الله سبحانه وينمّيها، ويكتبها للعبد بأدنىٰ سعي، ويثيب علىٰ الهمّ بها، والسيئة لا يؤاخذ علىٰ الهمّ بها، ولا يضاعفها، ويبطلها بالتوبة، والحسنة الماحية، والمصائب المكفِّرة، فكانت الحسنة أولىٰ بالإضافة إليه، والسيئة أولىٰ بالإضافة إلىٰ النفس.

الفرق الرابع: أن الحسنة التي هي الطاعة والنعمة يحبها ويرضاها، فهو سبحانه يحب أن يطاع، ويحب أن يُنعِم ويُحسِن ويجود، وإنْ قدّر المعصية وأراد المنع، فالطاعة أحب إليه، والبذل والعطاء آثر عنده، فكان إضافة نوعي الحسنة إليه، وإضافة نوعي السيئة إلىٰ النفس أولىٰ.

ولهذا تأدّب العارفون من عباد الله بهذا الأدب، فأضافوا إليه النعم والخيرات، وأضافوا الشرور إلىٰ محلها، كما قال إمام الحنفاء: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَنِى فَهُوَ يَهْدِينِ ﴿٧٨﴾ وَٱلَّذِى هُوَ يُطْعِمُنِى وَيَسْقِينِ ﴿٧٩﴾ وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ﴾ [الشعراء: ٧٨ - ٨٠]، فأضاف المرض إلىٰ نفسه، والشفاء إلىٰ ربه، وقال الخضر: ﴿أَمَّا

---

(١) وهو الباب التاسع والعشرون الآتي في (٣٧٧).

﴿ٱلسَّفِينَةُ فَكَانَتۡ لِمَسَٰكِينَ يَعۡمَلُونَ فِي ٱلۡبَحۡرِ فَأَرَدتُّ أَنۡ أَعِيبَهَا﴾ [الكهف: ٧٩]، ثم قال: ﴿وَأَمَّا ٱلۡجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَٰمَيۡنِ يَتِيمَيۡنِ فِي ٱلۡمَدِينَةِ وَكَانَ تَحۡتَهُۥ كَنزٞ لَّهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَٰلِحٗا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَن يَبۡلُغَآ أَشُدَّهُمَا وَيَسۡتَخۡرِجَا كَنزَهُمَا﴾ [الكهف: ٨٢]، وقال مؤمنو الجن: ﴿وَأَنَّا لَا نَدۡرِيٓ أَشَرٌّ أُرِيدَ بِمَن فِي ٱلۡأَرۡضِ أَمۡ أَرَادَ بِهِمۡ رَبُّهُمۡ رَشَدٗا﴾ [الجن: ١٠].

الفرق الخامس: أن الحسنة مضافة إليه لأنه أحسن بها من كل وجه وبكل اعتبار كما تقدم، فما من وجه من وجوهها إلا وهو يقتضي الإضافة إليه، وأما السيئة فهو سبحانه إنما قدرها وقضاها لحكمة، وهي باعتبار تلك الحكمة من إحسانه، فإن الربّ تعالىٰ لا يفعل سوءًا قط، كما لا يوصَف به، ولا يُسمَّىٰ باسمه، بل فِعْله كله حُسْن وخير وحكمة ومصلحة، كما قال تعالىٰ: ﴿بِيَدِكَ ٱلۡخَيۡرُ﴾[1] [آل عمران: ٢٦]، وقال أعرف الخلق به: «**والشر ليس إليك**»[2]، فهو لا يخلق شرًّا محضًا من كل وجه، بل كل ما خلقه ففي خلقه مصلحة وحكمة، وإن كان في بعضه شرٌّ جزئي إضافي، وأما الشرّ الكلي المطلق من كل وجه فهو تعالىٰ منزّه عنه، وليس إليه.

الفرق السادس[3]: أن ما يحصل للإنسان من الحسنات التي يعملها فهي أمور وجودية متعلقة بمشيئة الربّ وقدرته ورحمته وحكمته، وليست أمورًا عدمية تضاف إلىٰ غير الله، بل هي كلها أمور وجودية، وكل موجود

---

(١) في جميع النسخ: «بيده الخير».

(٢) جزء من حديث أخرجه مسلم (٧٧١) من حديث علي بن أبي طالب.

(٣) انظر: «مجموع الفتاوىٰ» (١٤/ ٢٧٧-٢٨١).

حادث فالله مُحْدِثُهُ وخالقه.

وذلك أن الحسنات إما فعْل مأمور، أو ترْك محظور، والترك أمر وجودي، فترْك الإنسان لما نُهِي عنه، ومعرفته بأنه ذنب قبيح، وبأنه سبب العذاب، وبغضه له، وكراهته له، ومنْع نفسه إذا هويته وطلبته منه= أمور وجودية، كما أن معرفته بأن الحسنات ـ كالعدل والصدق ـ حسنة، وفعله لها أمر وجودي.

والإنسان إنما يثاب علىٰ ترك السيئات إذا تركها علىٰ وجه الكراهة لها، والامتناع منها، وكفّ النفس عنها، قال تعالىٰ: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِي قُلُوبِكُمۡ وَكَرَّهَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡكُفۡرَ وَٱلۡفُسُوقَ وَٱلۡعِصۡيَانَۚ﴾ [الحجرات: ٧]، وقال تعالىٰ: ﴿وَأَمَّا مَنۡ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفۡسَ عَنِ ٱلۡهَوَىٰ﴾ [النازعات: ٤٠]، وقال: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِۗ﴾ [العنكبوت: ٤٥].

وفي «الصحيحين»(١) عنه ﷺ: **«ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الإيمان: من كان الله ورسوله أحب إليه مما سواهما، ومَن كان يحب المرء لا يحبه إلا لله، ومَن كان يكره أن يرجع في الكفر بعد إذ أنقذه الله منه كما يكره أن يُلْقىٰ في النار»**.

وقد جعل ﷺ البغض في الله من أوثق عرىٰ الإيمان، وهو أصل الترك، وجعل المنع لله من كمال الإيمان، وهو أصل الترك، فقال: **«مِنْ أوثق عرىٰ الإيمان(٢): الحب في الله، والبغض في الله»**(٣).

---

(١) البخاري (١٦)، ومسلم (٤٣) من حديث أنس.

(٢) من قوله: «وهو أصل الترك» إلىٰ هنا ساقط من «م».

(٣) أخرجه الطيالسي (٧٨٣)، وابن أبي شيبة (٣١٠٥٩)، وأحمد (١٨٥٢٤) من حديث
=

وقال: «**مَنْ أحب لله، وأبغض لله، وأعطىٰ لله، ومنع لله؛ فقد استكمل الإيمان**»(١).

وجعل إنكار المنكر بالقلب من مراتب الإيمان، وهو بغضه وكراهته المستلزم لتركه، فلم يكن الترك من الإيمان إلا بهذه الكراهة والبغض والامتناع والمنع لله.

وكذلك براءة الخليل وقومه من المشركين ومعبوديهم ليست تركًا محضًا، بل تركًا صادرًا عن بغض ومعاداة وكراهة، وهي أمور وجودية هي عبودية للقلب، يترتب عليها خلو الجوارح من العمل، كما أن التصديق والإرادة والمحبة للطاعة هي عبودية للقلب، تترتب عليها آثارها في الجوارح.

وهذا الحب والبغض تحقيق شهادة أن لا إله إلا الله، وهو إثبات تألّه القلب لله ومحبته، ونفي تألّهه لغيره وكراهته، فلا يكفي أن يعبد الله، ويحبّه، ويتوكل عليه، وينيب إليه، ويخافه، ويرجوه= حتىٰ يترك عبادة غيره، والتوكل عليه، والإنابة إليه، وخوفه، ورجاءه، ويبغض ذلك.

=

البراء، ومدار إسناده علىٰ ليث بن أبي سليم وهو ضعيف، وقد اضطرب في إسناده أيضًا.

وفي الباب عدة شواهد بين ضعيف ومنكر، انظر: «إتحاف الخيرة» (١/ ٩٦)، «السلسلة الصحيحة» (٩٩٨).

(١) أخرجه أبو داود (٤٦٨١)، والطبراني في «الكبير» (٧٦١٣) من حديث أبي أمامة بإسناد لا بأس به، وله شاهد حسن من حديث أنس الجهني عند أحمد (١٥٦٣٨)، والترمذي (٢٥٢١).

فهذه كلها أمور وجودية، وهي الحسنات التي يثيب الله عليها.

وأما مجرد عدم السيئات من غير أن يعرف أنها سيئة، ولا يكرهها بقلبه، ويكف نفسه عنها، بل يكون تركها لعدم خطورها بقلبه، فلا يثاب علىٰ هذا الترك، فهذا تكون السيئات في حقه بمنزلتها في حق الطفل والنائم، لكن قد يثاب علىٰ اعتقاده تحريمها، وإن لم يكن له إليها داعية البتّة.

فالترك ثلاثة أقسام: قسم يثاب عليه، وقسم يعاقَب عليه، وقسم لا يثاب ولا يعاقَب.

فالأول: ترك العالم بتحريمها، الكافّ نفسه عنها لله، مع قدرته عليها.

والثاني: كترك مَن يتركها لغير الله لا لله، فهذا يعاقَب علىٰ تركه لغير الله، كما يعاقَب علىٰ فعله لغير الله؛ فإن ذلك الترك والامتناع فعل من أفعال القلب، فإذا عبد به غير الله استحق العقوبة.

والثالث: كترك من لم يخطر علىٰ قلبه علمًا ولا محبة ولا كراهة، بل بمنزلة ترك النائم والطفل.

فإن قيل: كيف يعاقَب علىٰ ترك المعصية حياء من الخلق، وإبقاء علىٰ جاهه بينهم، وخوفًا منهم أن يتسلّطوا عليه، والله تعالىٰ لا يذم علىٰ ذلك ولا يمنع منه؟

قيل: لا ريب أنه لا يعاقَب علىٰ ذلك، وإنما يعاقَب علىٰ تقرّبه إلىٰ الناس بالترك ومراءاتهم به، وأنه قد تركها خوفًا من الله ومراقبة له، وهو في الباطن بخلاف ذلك، فالفرق بين ترْك يَتقرّب به إليهم ويرائيهم به، وترْك يكون

مصدره الحياء منهم وخوف أذاهم له وسقوطه من أعينهم، فهذا لا يعاقب عليه، بل قد يثاب عليه إذا كان له فيه غرض يحبه الله من حفظ مقام الدعوة إلىٰ الله، وقبولهم منه ونحو ذلك.

وقد تنازع الناس في الترك: هل هو أمر وجودي أم عدمي؟[1]

والأكثرون علىٰ أنه وجودي.

وقال أبو هاشم وأتباعه: هو عدمي، وإن المأمور يعاقَب علىٰ مجرد عدم الفعل، لا علىٰ ترك يقوم بقلبه.

وهؤلاء رتبوا الذم والعقاب علىٰ العدم المحض.

والأكثرون يقولون: إنما يثاب من ترك المحظور علىٰ ترك وجودي يقوم بنفسه، ويعاقَب تارك المأمور علىٰ ترك وجودي يقوم بنفسه، وهو امتناعه وكفّه نفسه عن فعل ما أُمِر به.

إذا تبين هذا؛ فالحسنات التي يثاب عليها كلها وجودية، فهو سبحانه الذي حبّب الإيمان والطاعة إلىٰ العبد، وزيّنه في قلبه، وكرّه إليه أضدادها.

وأما السيئات فمنشؤها من الجهل والظلم؛ فإن العبد لا يفعل القبيح إلا لعدم علمه بكونه قبيحًا، أو لهواه وشهوته مع علمه بقبحه، فالأول جهل والثاني ظلم، ولا يترك حسنة إلا لجهله بكونها حسنة، أو لرغبته في ضدها لموافقته هواه وغرضه.

وفي الحقيقة فالسيئات كلها ترجع إلىٰ الجهل، وإلا فلو كان علمه تامًّا

---

(١) انظر: «مجموع الفتاوىٰ» (١٤/ ٢٨١-٢٩٤).

برجحان ضررها لم يفعلها؛ فإن هذا خاصّة العقل، فإنه إذا علم أن إلقاءه نفسه من مكان عالٍ يضره لم يقدم عليه، وكذلك لُبْثه تحت حائط مائل، وإلقاء نفسه في ماء مُغْرِق، وأَكْله طعامًا مسمومًا، لا يفعله لعلمه التام بمضرته الراجحة، بل هذه فطرة فطر الله عليها الحيوان بهيمه وناطقه، ومن لم يعلم أن ذلك يضره كالطفل والمجنون والسكران الذي انتهىٰ سكره؛ فقد يفعل ذلك.

وأما من أقدم علىٰ ما يضره مع علمه بما فيه من الضرر، فلابد أن يقوم بقلبه أن منفعته له راجحة، فلابد من رجحان المنفعة عنده إما في الظن وإما في المظنون، ولو جزم راكب البحر بأنه يغرق ويذهب ماله لم يركبه أبدًا، بل لابد من رجحان الانتفاع في ظنه، وإن أخطأ في ذلك.

وكذلك الذنوب والمعاصي، فلو جزم السارق بأنه يُؤخذ ويُقطع لم يقدم علىٰ السرقة، بل يظن أنه يَسلم ويَظفر بالمال، وكذلك القاتل والشارب والزاني، فلو جزم طالب الذنب بأنه يحصل له الضرر الراجح لم يفعله، بل إما أن لا يكون جازمًا بتحريمه، أو لا يجزم بعقوبته، بل يرجو العفو والمغفرة، أو أن يتوب(١)، أو يأتي بحسنات تمحو أثره.

وقد يغفل عن هذا كله بقوة وارد الشهوة، واستيلاء سلطانها علىٰ قلبه، بحيث غيّبته عن مطالعة مَضرّة الذنب، والغفلة من أضداد العلم، فالغفلة والشهوة أصل الشر كله، قال تعالىٰ: ﴿وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُۥ عَن ذِكْرِنَا وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ وَكَانَ أَمْرُهُۥ فُرُطًا﴾ [الكهف: ٢٨].

---

(١) «د»: «وأن يتوبو»، بالواو في الموضعين، والمثبت موافق لما في «مجموع الفتاوىٰ»، وهو الأليق بالسياق.

وينبغي أن يُعْلَم أن الهوىٰ وحده لا يستقل بفعل السيئات إلا مع الجهل، وإلا فصاحب الهوىٰ لو جزم بأن ارتكاب هواه يضره ولابدّ ضررًا راجحًا لانصرفت نفسه عن طاعته له بالطبع؛ فإن الله سبحانه جعل في النفس حبًّا لما ينفعها وبغضًا لما يضرها، فلا تفعل مع حضور عقلها ما تجزم بأنه يضرها ضررًا راجحًا، ولهذا يوصف تارك ذلك بالعقل والحِجَىٰ والنُّهىٰ واللُّب.

فالبلاء مُرَكَّب من تزيين الشيطان وجهل النفس، فإنه يزين لها السيئات ويريها أنها في صورة المنافع واللذات والطيبات، ويُغفِلها عن مطالعتها لمضرتها، فيتولّد من بين هذا التزيين وهذا الإغفال والإنساء لها إرادة وشهوة، ثم يمدها بأنواع التزيين، فلا يزال يقوىٰ حتىٰ يصير عزمًا جازمًا يقترن به الفعل، كما زيّن للأبوين الأكل من الشجرة، وأغفلهما عن مطالعة مضرة المعصية.

فالتزيين هو سبب إتيان[1] الخير والشر، كما قال تعالىٰ: ﴿وَزَيَّنَ لَهُمُ ٱلشَّيۡطَٰنُ مَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ﴾ [الأنعام: ٤٣]، وقال: ﴿أَفَمَن زُيِّنَ لَهُۥ سُوٓءُ عَمَلِهِۦ فَرَءَاهُ حَسَنٗا﴾ [فاطر: ٨]، وقال في تزيين الخير: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِي قُلُوبِكُمۡ﴾ [الحجرات: ٧]، وقال في تزيين النوعين: ﴿كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمۡ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِم مَّرۡجِعُهُمۡ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ﴾ [الأنعام: ١٠٨]، فتزيين الخير والهدىٰ بواسطة الملائكة والمؤمنين، وتزيين الشر والضلال بواسطة الشياطين من الجن والإنس، كما قال تعالىٰ: ﴿وَكَذَٰلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٖ مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ قَتۡلَ أَوۡلَٰدِهِمۡ شُرَكَآؤُهُمۡ﴾ [الأنعام: ١٣٧].

---

(١) «م» «ج»: «إيثار»، والمثبت من «د» أقرب للمعنىٰ.

وحقيقة الأمر أن التزيين إنما يغترّ به الجاهل؛ لأنه يُلْبِسُ له الباطلَ والضارَّ المؤذي صورةَ الحق والنافعَ الملائم.

فأصل البلاء كله من الجهل وعدم العلم، ولهذا قال الصحابة: «كل مَن عصىٰ الله فهو جاهل».

قال تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا ٱلتَّوۡبَةُ عَلَى ٱللَّهِ لِلَّذِينَ يَعۡمَلُونَ ٱلسُّوٓءَ بِجَهَٰلَةٖ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِن قَرِيبٖ﴾ [النساء: ١٧]، وقال تعالىٰ: ﴿وَإِذَا جَآءَكَ ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِـَٔايَٰتِنَا فَقُلۡ سَلَٰمٌ عَلَيۡكُمۡۖ كَتَبَ رَبُّكُمۡ عَلَىٰ نَفۡسِهِ ٱلرَّحۡمَةَ أَنَّهُۥ مَنۡ عَمِلَ مِنكُمۡ سُوٓءَۢا بِجَهَٰلَةٖ ثُمَّ تَابَ مِنۢ بَعۡدِهِۦ وَأَصۡلَحَ فَأَنَّهُۥ غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾ [الأنعام: ٥٤].

قال أبو العالية: سألت أصحاب محمد ﷺ عن قوله: ﴿إِنَّمَا ٱلتَّوۡبَةُ عَلَى ٱللَّهِ لِلَّذِينَ يَعۡمَلُونَ ٱلسُّوٓءَ بِجَهَٰلَةٖ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِن قَرِيبٖ﴾ فقالوا: «كل من عصىٰ الله فهو جاهل، ومن تاب قبل الموت فقد تاب من قريب».

وقال قتادة: «أجمع أصحاب رسول الله ﷺ علىٰ أن كل ما عُصي الله به فهو جهالة، عمدًا كان أو لم يكن، وكل مَن عصىٰ الله فهو جاهل».

وقال مجاهد: «من عمل ذنبًا من شيخ أو شاب فهو بجهالة».

وقال: «من عصىٰ ربه فهو جاهل، حتىٰ ينزع عن معصيته».

وقال هو وعطاء: «الجهالة العمد».

وقال مجاهد: «من عمل سوءًا خطأً أو عمدًا فهو جاهل حتىٰ ينزع منه».

ذكر هذه الآثار ابن أبي حاتم.

قال: «وروي عن قتادة وعمرو بن مرة والثوري نحو ذلك: خطأً أو عمدًا».

وروىٰ عن مجاهد والضحاك: ليس من جهالته[1] أن لا يعلم حلالًا ولا حرامًا، ولكن من جهالته حين دخل فيه.

وقال عكرمة: الدنيا كلها جهالة[2].

ومما يبين ذلك قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟﴾ [فاطر: ٢٨]، وكل من خشيه فأطاعه بفعل أوامره وترك مناهيه فهو عالم، كما قال تعالىٰ: ﴿أَمَّنْ هُوَ قَٰنِتٌ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ سَاجِدًا وَقَآئِمًا يَحْذَرُ ٱلْءَاخِرَةَ وَيَرْجُوا۟ رَحْمَةَ رَبِّهِۦ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: ٩].

وقال رجل للشعبي: أيها العالم، فقال: «لسنا بعلماء، إنما العالم من يخشىٰ الله»[3].

وقال ابن مسعود: «كفىٰ بخشية الله علمًا، وبالاغترار بالله جهلًا»[4].

وقوله: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟﴾ يقتضي الحصر من الطرفين: أي لا يخشاه إلا العلماء، ولا يكون عالمًا إلا مَن[5] يخشاه، فلا يخشاه إلا عالم، وما من عالم إلا وهو يخشاه، فإذا انتفىٰ العلم انتفت الخشية، وإذا انتفت الخشية دلت علىٰ انتفاء العلم.

---

(١) «د» «م»: «جهالة»، والمثبت من «ج» موافق لما في مصدر القول.

(٢) انظر: «تفسير ابن أبي حاتم» (٣/ ٨٩٧-٨٩٨) (٤/ ١٣٠١)، «جامع البيان» (٦/ ٥٠٧-٥١٠).

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة (٣٦٨١٨)، والدارمي (٢٦٤).

(٤) أخرجه ابن المبارك في «الزهد» (٤٦)، وابن أبي شيبة (٣٥٦٧٤).

(٥) «من» من «ج».

لكن وقع الغلط في مسمى العلم الملازم للخشية، حيث يظن أنه يحصل بدونها، وهذا ممتنع؛ فإنه ليس في الطبيعة أن لا يخشى النار والأسد والعدو من هو عالم بها، مواجه لها، وأنه لا يخشى الموت من ألقى نفسه من شاهق ونحو ذلك، فأمنُهُ في هذه المواطن دليل عدم علمه، وأحسن أحواله أن يكون معه ظن لا يصل إلى رتبة العلم اليقيني.

فإن قيل: هذا ينتقض عليكم بمعصية إبليس؛ فإنها كانت عن علم لا عن جهل.

وبقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ فَٱسْتَحَبُّوا۟ ٱلْعَمَىٰ عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾ [فصلت: ١٧]، وقال: ﴿وَءَاتَيْنَا ثَمُودَ ٱلنَّاقَةَ مُبْصِرَةً﴾ [الإسراء: ٥٩]، وقال عن قوم فرعون: ﴿وَجَحَدُوا۟ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ [النمل: ١٤]، وقال: ﴿وَعَادًا وَثَمُودَا۟ وَقَد تَّبَيَّنَ لَكُم مِّن مَّسَٰكِنِهِمْ ۖ وَزَيَّنَ لَهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَعْمَٰلَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ ٱلسَّبِيلِ وَكَانُوا۟ مُسْتَبْصِرِينَ﴾ [العنكبوت: ٣٨]، وقال موسى لفرعون: ﴿قَالَ لَقَدْ عَلِمْتَ مَآ أَنزَلَ هَٰٓؤُلَآءِ إِلَّا رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ بَصَآئِرَ﴾ [الإسراء: ١٠٢]، وقال: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًۢا بَعْدَ إِذْ هَدَىٰهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ﴾ [التوبة: ١١٥]، وقال: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمُ﴾ [الأنعام: ٢٠]، يعني القرآن ومحمدًا ﷺ، وقال: ﴿يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لِمَ تَلْبِسُونَ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ وَتَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [آل عمران: ٧١]، وقال: ﴿فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَٰكِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾ [الأنعام: ٣٣]، والجحود إنكار الحق بعد معرفته، وهذا كثير في القرآن.

قيل: حجج الله لا تتناقض، بل كلها حق يصدّق بعضها بعضًا، فإذا كان

سبحانه قد أثبت الجهالة لمن عمل السوء وقد أقرّ به وبرسالته، وبأنه حرّم ذلك، وتوعّد عليه بالعقاب، ومع ذلك فَحَكَم عليه بالجهالة التي لأجلها عمل السوء، فكيف بمن أشرك به، وكفر بآياته، وعادىٰ رسله، أليس ذلك أجهل الجاهلين؟!

وقد سمّىٰ تعالىٰ أعداءه جاهلين بعد إقامة الحجة عليهم، فقال: ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾ [الأعراف: ١٩٩]، فأمره بالإعراض عنهم بعد أن أقام عليهم الحجة[١]، وعلموا أنه صادق.

وقال تعالىٰ: ﴿وَإِذَا خَاطَبَهُمُ ٱلْجَٰهِلُونَ قَالُوا۟ سَلَٰمًا﴾ [الفرقان: ٦٣]، فالجاهلون هنا الكفار الذين علموا أنه رسول الله.

فهذا العلم لا ينافي الحكم علىٰ صاحبه بالجهل، بل يُثبِت له العلم، وينفي عنه في موضع واحد، كما قال تعالىٰ عن السحرة من اليهود: ﴿وَلَقَدْ عَلِمُوا۟ لَمَنِ ٱشْتَرَىٰهُ مَا لَهُۥ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنْ خَلَٰقٍ ۚ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا۟ بِهِۦٓ أَنفُسَهُمْ ۚ لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٠٢]، فأثبت لهم العلم الذي تقوم به عليهم الحجة، ونفىٰ عنهم العلم النافع الموجِب لترك المضار.

وهذا نكتة المسألة وسرّ الجواب، فما دخل النار إلا عالم، ولا دخلها إلا جاهل.

وهذا العلم يجتمع[٢] مع الجهل في الرجل الواحد، يوضحه: أن الهوىٰ والغفلة والإعراض تصدّ عن كماله واستحضاره ومعرفة موجبه علىٰ

---

(١) «د»: «بعد إقامة الحجة عليهم».

(٢) «م»: «لا يجتمع»، وحذفها أشبه بما يليها من تقرير.

التفصيل، وتقيم لصاحبه شبهًا وتأويلات تعارضه، فلا يزال المقتضي يضعف والمعارض يعمل عمله حتىٰ كأنه لم يكن، ويصير صاحبه بمنزلة الجاهل من كل وجه.

فلو علم إبليس أنّ تركه السجود لآدم يبلغ به ما بلغ، وأنه يوجب له أعظم العقوبة، وتيقن ذلك؛ لم يتركه، ولكن حال الله بينه وبين هذا العلم ليقضي أمره، وينفذ قضاءه وقدره.

ولو ظنَّ آدم وحواء أنهما إذا أكلا من الشجرة خرجا من الجنة، وجرىٰ عليهما ما جرىٰ؛ ما قرباها.

ولو علم أعداء الرسل تفاصيل ما جرىٰ عليهم، وما يصيبهم يوم القيامة وجزموا بذلك؛ لما عادوهم.

قال تعالىٰ عن قوم لوط: ﴿وَلَقَدْ أَنذَرَهُم بَطْشَتَنَا فَتَمَارَوْا بِالنُّذُرِ﴾ [القمر: ٣٦]. وقال تعالىٰ: ﴿وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ كَمَا فُعِلَ بِأَشْيَاعِهِم مِّن قَبْلُ إِنَّهُمْ كَانُوا فِي شَكٍّ مُّرِيبٍ﴾ [سبأ: ٥٤]. وقال عن المنافقين وقد شاهدوا آيات الرسول وبراهين صدقه عيانًا: ﴿وَارْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ﴾ [التوبة: ٤٥]، وقال: ﴿وَلَٰكِنَّكُمْ فَتَنتُمْ أَنفُسَكُمْ وَتَرَبَّصْتُمْ وَارْتَبْتُمْ﴾ [الحديد: ١٤]، وقال: ﴿فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ﴾ [البقرة: ١٠]، وهو مرض الشك.

ولو كان هذا لعدم العلم الذي تقوم به الحجة عليهم لما كانوا في الدرك الأسفل من النار، بل هذا بعد قيام الحجة عليهم[1] وعلمهم الذي لم

---

(١) من قوله: «لما كانوا في الدرك» إلىٰ هنا ساقط من «م».

ينفعهم، فالعلم يضعف قطعًا بالغفلة والإعراض واتباع الهوىٰ وإيثار الشهوات، وهذه الأمور توجب شبهات وتأويلات تضاده.

فتأمل هذا الموضع حق التأمل، فإنه من أسرار القدر والشرع والعدل والحكمة.

فالعلم يُراد به العلم التام المستلزم لأثره، ويراد به المقتضي، وإن لم يتم بوجود شروطه وانتفاء موانعه، فالثاني يجامع الجهل دون الأول، فتبين أن أصل السيئات الجهل وعدم العلم.

وإذا كان كذلك، فعدم العلم ليس أمرًا وجوديًا، بل هو كعدم السمع والبصر والقدرة والإرادة، والعدم ليس شيئًا حتىٰ يستدعي فاعلًا مؤثرًا فيه، بل يكفي فيه عدم مشيئة ضده، وعدم السبب الموجِب لضده.

والعدم المحض لا يضاف إلىٰ الله؛ فإنه شر، والشر ليس إليه.

فإذا انتفىٰ هذا العلم الجازم عن العبد، ونفسه بطبعها متحركة مريدة، وذلك من لوازم نشأتها= تحركت بمقتضىٰ الطبع والشهوة، وغلب ذلك فيها علىٰ داعي العلم والمعرفة، فوقعت في أسباب الشر ولا بدّ.

فصل[1]

والله سبحانه قد أنعم علىٰ عباده ــ من جملة إحسانه ونعمه ــ بأمرين، هما أصل السعادة:

أحدهما: أنْ خلقهم في أصل النشأة علىٰ الفطرة السليمة، فكل مولود

(١) انظر: «مجموع الفتاوىٰ» (١٤/ ٢٩٥-٢٩٧).

يولد على الفطرة، حتىٰ يكون أبواه هما اللذان يخرجانه عنها، كما ثبت ذلك عن النبي ﷺ، وشَبَّهَ ذلك بخروج البهيمة صحيحة سالمة حتىٰ يجدعها صاحبها[(١)].

وثبت عنه أنه قال: «**يقول الله تعالىٰ: إني خلقت عبادي حنفاء، فأتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم، وحرّمتْ عليهم ما أحللتُ لهم، وأمرتْهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانًا**»[(٢)].

فإذا تُرِكت النفس وفطرتَها لم تؤثْر علىٰ محبة باريها وفاطرها وعبادته وحده شيئًا، ولم تشرك به، ولم تجحد كماله وربوبيته، وكان أحب شيء إليها، وأطوع شيء لها، وآثر شيء عندها، ولكن يفسدها[(٣)] من يقترن بها من شياطين الجن والإنس بتزيينه وإغوائه، حتىٰ ينغمس[(٤)] موجبها وحكمها.

الأمر الثاني: أنه سبحانه هدىٰ الناس هداية عامة بما أودعه فيهم من المعرفة، ومكّنهم من أسبابها، وبما أنزل إليهم من الكتب، وأرسل إليهم من الرسل، وعلّمهم ما لم يكونوا يعلمونه، ففي كل نفس ما يقتضي معرفتها بالحق ومحبتها له.

وقد هدىٰ الله كل عبد إلىٰ أنواع من العلم يمكنه التوصّل بها إلىٰ سعادة الآخرة، وجعل في فطرته محبة لذلك، لكن قد يُعرض العبد عن طلب علم ما

---

(١) تقدم تخريجه في (١/ ١٠٣).

(٢) جزء من حديث أخرجه مسلم (٢٨٦٥) من طريق عياض بن حمار.

(٣) «د» «ج»: «يعدها»، والمثبت من «م» أليق، وموافق لـ «مجموع الفتاوىٰ» (١٤/ ٢٩٦).

(٤) كذا في الأصول، ولعلها: «ينطمس»، والله أعلم.

ينفعه فلا يريده ولا يعرفه، وكونه لا يريد ذلك ولا يعرفه أمر عدمي، فلا يضاف إلىٰ الرب لا هذا ولا هذا؛ فإنه من هذه الحيثية شرّ، والذي يُضاف إلىٰ الرب علمُه به، وقضاؤه له بعدم مشيئته لضده، وإبقائه علىٰ العدم الأصلي، وهو من هذه الجهة خير؛ فإن العلم بالشرّ خير من الجهل به وعدم رفعه بإثبات(١) ضدّه، إذا كان مقتضىٰ الحكمة كان خيرًا، وإن كان شرًّا بالنسبة إلىٰ محله، وسيأتي تمام تقرير هذا في باب دخول الشر في القضاء الإلهي، إن شاء الله(٢).

فصل(٣)

وههنا حياة أخرىٰ غير الحياة الطبيعية الحيوانية، نسبتها إلىٰ القلب كنسبة حياة البدن إليه، فإذا أمد عبده بتلك الحياة أثمرت له من محبته، وإجلاله، وتعظيمه، والحياء منه، ومراقبته، وطاعته مثل ما تثمر حياة البدن له من التصرف والفعل، وسعادة النفس ونجاتها وفلاحها بهذه الحياة، وهي حياة دائمة سرمدية لا تنقطع.

ومتىٰ فُقِدتْ هذه الحياة، واعتاضت عنها بحياتها الطبيعية الحيوانية؛ كانت ضالة معذّبة شقية، ولم تسترح راحة الأموات، ولم تعش عيش الأحياء، كما قال تعالىٰ: ﴿سَيَذَّكَّرُ مَن يَخْشَىٰ ۝١٠ وَيَتَجَنَّبُهَا ٱلْأَشْقَى ۝١١ ٱلَّذِى يَصْلَى ٱلنَّارَ ٱلْكُبْرَىٰ ۝١٢ ثُمَّ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَىٰ﴾ [الأعلىٰ: ١٠- ١٣]، فإن الجزاء من جنس

---

(١) «د»: «بإتيان».

(٢) في الباب الواحد والعشرين (٨١).

(٣) انظر: «مجموع الفتاوىٰ» (١٤/ ٢٩٦-٢٩٨).

العمل، فإنه في الدنيا لمّا لم يحي الحياة النافعة الحقيقية التي خُلِق لها، بل كانت حياته من جنس حياة البهائم، ولم يكن ميتًا عديم الإحساس= كانت حياته في الآخرة كذلك.

فإن مقصود الحياة حصول ما يُنْتفع به، ويُلْتذ به، والحي لا بُدَّ له من لذة أو ألم، فإذا لم تحصل له اللذة لم يحصل له مقصود الحياة، كمن هو حي في الدنيا وبه أمراض عظيمة تحول بينه وبين التنعم بما يتنعم به الأصحاء، فهو يختار الموت ويتمناه ولا يحصل له، فلا هو مع الأحياء ولا هو مع الأموات.

إذا عُرِف هذا، فالشر من لوازم عدم(١) هذه الحياة، وعدمها شر، وهو ليس بشيء حتىٰ يكون مخلوقًا، والله خالق كل شيء، فإذا أمسك عن عبده هذه الحياة كان إمساكها خيرًا بالنسبة إليه سبحانه، وإن كان شرًّا بالإضافة إلىٰ العبد؛ لفوات ما يلتذّ، ويتنعَّم به.

فالسيئات من طبيعة النفس، ولم(٢) تمد بهذه الحياة التي تحول بينها وبينها، فصار الشر كله من النفس، والخير كله من الله، والجميع بقضائه وقدره وحكمته، وبالله التوفيق.

فصل

قال القدري: نحن نعترف بهذا جميعه، ونقرّ بأن الله خلق الإنسان مريدًا، ولكن جعله علىٰ خِلْقة يريد بها، فهو مريدٌ بالقوة والقبول، أي خَلَقه قابلًا لأن يريد هذا وهذا، وأما كونه مريدًا لهذا المعنىٰ وهذا المعنىٰ فليس ذلك بخلق

---

(١) «عدم» ساقطة من «م».

(٢) كذا في الأصول، وفي اتساقه مع ما قبله شيء، فلعلها: «التي لم».

لله، ولكنه هو الذي أحدثه بنفسه، ليس هو من إحداث الله فيه.

قال الجبري: هذه الإرادة حادثة، فلابدّ لها من مُحْدِث، فالمُحْدِث لها إما أن يكون نفس الإنسان، أو مخلوق خارج عنها، أو ربها وفاطرها وخالقها جملة، والقسمان الأولان محالان، فتعين الثالث.

أما المقدمة الأولىٰ فظاهرة، إذ المُحْدِث إما النفس، وإما أمر خارج عنها، والخارج عنها إما الخالق وإما المخلوق.

وأما المقدمة الثانية فبيانها أن النفس لا يصح أن تكون هي المُحْدِثة لإراداتها، فإنها إما أن تحدثها بإرادة، أو بغير إرادة، وكلاهما ممتنع؛ فإنها لو توقف إحداثها لها علىٰ إرادة أخرىٰ فالكلام فيها كالكلام في الأولىٰ، ويلزم التسلسل إلىٰ غير نهاية، فلا توجد إرادة حتىٰ تتقدّمها إرادات لا تتناهىٰ.

وإن لم يتوقف إحداثها علىٰ إرادة منها بطل أن تكون هي المؤثّرة في إحداثها؛ إذ وقوع الحادث بلا إرادة من الفاعل المختار محال.

وإذا بطل أن تكون مُحْدِثة للإرادة بإرادة، وأن تحدثها بغير إرادة؛ تعيّن أن يكون المُحْدِث لتلك الإرادة أمرًا خارجًا عنها، فحينئذ إما أن يكون مخلوقًا، أو يكون هو الخالق سبحانه، والأول محال؛ لأن ذلك المُحْدِث إن كان غير مريد لم يمكنه جعل الإنسان مريدًا، وإن كان مريدًا فالكلام في إرادته كالكلام في إرادة الإنسان سواء، فتعين أن يكون المُحْدِث لتلك الإرادة هو الخالق لكل شيء، الذي ما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن.

قال القدري: قد اختلفتْ طرق أصحابنا في الجواب عن هذا الإلزام.

فقال أبو عُثمان الجاحظ[1]: العبد يحدث أفعاله بغير إرادة منه، بل بمجرد قدرته وعلمه بما في الفعل من الملاءمة، فإذا علم موافقة الفعل له وهو قادر عليه أحدثه بقدرته وعلمه.

وأنكر توقفه علىٰ إرادة مُحْدَثة، وأنكر حقيقة الإرادة في الشاهد، ولم ينكر الميل والشهوة، ولكن لا يتوقف إحداث الفعل عليهما، فإن الإنسان قد يفعل ما لا يشتهيه، ولا يميل إليه.

وخالفه جميع الأصحاب، وأثبتوا الإرادة الحادثة، ثم اختلفوا في سبب حدوثها.

فقالت طائفة منهم: كون النفس مريدة أمر ذاتي لها، وما بالذات لا يُعلَّل، ولا يُطلب سبب وجوده، وطريقة التعليل تُسْلك ما لم يمنع منها مانع، واختصاص الذات بالصفة الذاتية لا يُعَلَّل، فهكذا اختصاص النفس بكونها مريدة هو أمر ذاتي لها، وبذلك كانت نفسًا، فقول القائل: لِمَ أرادت كذا؟ وما الذي أوجب لها إرادته؟ كقوله: لمَ كانت نفسًا؟ وكقوله: لمَ كانت النار مُحْرِقة أو متحركة؟ ولِمَ كان الماء مائعًا سَيّالًا؟ ولِمَ كان الهواء خفيفًا؟

فكون النفس مريدة متحركة بالإرادة هو معنىٰ كونها نفسًا، فهو بمنزلة قول القائل: لِمَ كانت نفسًا؟ وحركتها بمنزلة حركة الفلك، فهي خُلِقت هكذا.

وقالت طائفة أخرىٰ: بل الله سبحانه أحدث فيها الإرادة، والإرادة صالحة للضدين، فخلق فيها إرادة تصلح للخير والشر، فآثرت هي أحدهما علىٰ الآخر بشهوتها وميلها، فأعطاها قدرة صالحة للضدين وإرادة صالحة

---

(١) انظر: «المنية والأمل» (١٧٥)، «الملل والنحل» (١/ ٧٥).

لهما، فكانت القدرة والإرادة من إحداثه سبحانه، واختيارها أحد المقدورين المرادين من قبلها، فهي التي رجّحته.

قالوا: والقادر المختار يرجّح أحد مقدوريه على الآخر بغير مرجِّح، كالعطشان إذا قُدِّم له قدحان متساويان من كل وجه، والهارب إذا عَنَّ له طريقان كذلك؛ فإنه يرجح أحدهما بلا مرجِّح.

فالله سبحانه أحدث فيه إرادة الفعل، ولكن الإرادة لا توجب المراد، فأحدثها فيه امتحانًا له وابتلاء، وأقدره على خلافها، وأمره بمخالفتها، ولا ريب أنه قادر على مخالفتها، فلا يلزم من كونها مخلوقة لله حاصلة بإحداثه؛ وجوب الفعل عندها.

وقال أبو الحسين البصري: إنّ فعل العبد يتوقف على الداعي والقدرة، وهما من الله خَلْقًا فيه، وعندهما يجب وجود الفعل باختيار العبد وداعيه، فيكون هو المُحْدِث له بما فيه من الداعي والقدرة.

فهذه طرق أصحابنا في الجواب عما ذكرتم.

قال السني[1]: لم تتخلّصوا بذلك من الإلزام، ولم تبيّنوا به بطلان حجتهم المذكورة، فلا منعتم مقدماتها وبيّنتم فسادها، ولا عارضتموها بما هو أقوى منها، كما أنهم لم يتخلصوا من إلزامكم، ولم يبيّنوا بطلان دليلكم، وكان غاية ما عندكم وعندهم المعارضة، وبيان كل منكم تناقض الآخر، وهذا لا يفيد نصرة الحق وإبطال الباطل، بل يفيد بيان خطئكم وخطئهم، وعدولكم وإيّاهم عن منهج الصواب.

(١) انظر لما سيأتي من تقرير: «منهاج السنة» (٣/ ٢٣٥-٢٤٣).

فنقول وبالله التوفيق: مع كل منكما صواب من وجه وخطأ من وجه.

فأما صواب الجبري فمن جهة إسناد الحوادث كلها إلىٰ مشيئة الله وخلقه وقضائه وقدره، والقدري خالف الضرورة في ذلك، فإنّ كون العبد مريدًا فاعلًا بعد أن لم يكن أمرٌ حادث، فإما أن يكون له مُحْدِث وإما أن لا يكون، فإن لم يكن له مُحْدِث لزم حدوث حوادث بلا مُحْدِث، وإن كان له مُحْدِث فإما أن يكون هو العبد، أو الله سبحانه، أو غيرهما.

فإن كان هو العبد فالقول في إحداثه لتلك الفاعلية كالقول في إحداث سببها، ويلزم التسلسل، وهو باطل ههنا بالاتفاق؛ لأن العبد كائن بعد أن لم يكن، فيمتنع أن تقوم به حوادث لا أول لها.

وإن كان غير الله فالقول فيه كالقول في العبد، فتعين أن يكون الله هو الخالق لإرادة العبد وقدرته وإحداثه وفعله.

وهذه مقدمات يقينية لا يمكن القدح فيها، فمن قال: إن إرادة العبد وإحداثه حصل بغير سبب اقتضىٰ حدوث ذلك، وأن العبد أحدث ذلك، وحاله عند إحداثه كما كان قبله، بل خص أحد الوقتين بالإحداث من غير سبب اقتضىٰ تخصيصه، وأنه صار مريدًا فاعلًا مُحْدِثًا بعد أن لم يكن كذلك مِن غير مَن جعله كذلك= فقد قال ما لا يُعقَل، بل يخالف صريح العقل، وقال بحدوث حوادث بلا مُحْدِث.

وقولكم: «إن الإرادة لا تُعلَّل» كلام باطل لا حقيقة له؛ فإن الإرادة أمر حادث، فلابد له من مُحْدِث.

ونظير هذا المحال قولكم في فعل الربّ تعالىٰ: إنه بواسطة إرادة يحدثها

لا في محل من غير سبب اقتضىٰ حدوثها، يكون مريدًا بها للمخلوقات. فارتكبتم ثلاث محالات: حدوث حادث بلا إرادة من الفاعل، وحدوث حادث بلا سبب حادث، وقيام الصفة بنفسها لا في محل.

وادعيتم مع ذلك أنكم أرباب المعقول والنظر، فأي معقول أفسد من هذا، وأي نظر أعمىٰ منه؟!

وإن شئت قلت: كون العبد مريدًا أمر ممكن، والممكن لا يترجح وجوده علىٰ عدمه إلا بمرجِّح تام، والمرجِّح التام إما من العبد، وإما من مخلوق آخر، وإما من الله سبحانه، والقسمان الأولان باطلان، فتعين الثالث كما تقدم.

فهذه الحجة لا يمكن دفعها، ولا يمكن دفع العلم الضروري باستناد أفعالنا الاختيارية إلىٰ إرادتنا وقدرتنا، وأنا إذا أردنا الحركة يمنة لم تقع يسرة وبالعكس، فهذه الحجة لا يمكن دفعها، والجمع بين الحجتين هو الحق.

فإن الله سبحانه خالق إرادة العبد وقدرته وجاعلهما سببًا لإحداثه الفعل، فالعبد مُحْدِث لفعله بإرادته واختياره وقدرته حقيقة، والله خالق ذلك له حقيقة، وخالق السبب خالق للمسبَّب، ولو لم يشأ سبحانه وجود فعله لما خلق له السبب الموجِد له.

فقال الفريقان للسني: كيف يكون الربّ تعالىٰ مُحْدِثًا لها والعبد مُحْدِثًا لها أيضًا؟

قال السني: إحداث الله لها بمعنىٰ أنه خلقها منفصلة عنه قائمة بمحلها وهو العبد، فجعل العبد فاعلًا لها بما أحدث فيه من القدرة والمشيئة،

وإحداث العبد لها بمعنىٰ أنها قامت به وحدثت بإرادته وقدرته، وكل من الإحداثين مستلزم للآخر، ولكن جهة الإضافة مختلفة، فما أحدثه الربّ تعالىٰ من ذلك فهو مباين له، قائم بالمخلوق، مفعول له لا فِعْل، وما أحدثه العبد فهو فعل له قائم به، يعود إليه حكمه، ويُشتق له منه اسمه.

وقد أضاف الله سبحانه كثيرًا من الحوادث إليه، وأضافها إلىٰ بعض مخلوقاته، كقوله تعالىٰ: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَٱلَّتِى لَمْ تَمُتْ فِى مَنَامِهَا﴾ [الزمر: ٤٢]، وقال تعالىٰ: ﴿قُلْ يَتَوَفَّىٰكُم مَّلَكُ ٱلْمَوْتِ ٱلَّذِى وُكِّلَ بِكُمْ﴾ [السجدة: ١١]، وقال: ﴿تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا﴾ [الأنعام: ٦١]، وقال: ﴿إِذْ يُوحِى رَبُّكَ إِلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ أَنِّى مَعَكُمْ فَثَبِّتُوا۟ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ۚ سَأُلْقِى فِى قُلُوبِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱلرُّعْبَ﴾ [الأنفال: ١٢]، وقال: ﴿يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ﴾ [إبراهيم: ٢٧]، وقال: ﴿وَأَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ﴾ [النساء: ١١٣]، وقال: ﴿قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ﴾ [النحل: ١٠٢]، وقال: ﴿فَأَخَذَهُمُ ٱلْعَذَابُ﴾ [النحل: ١١٣]، و ﴿أَخَذَتْهُمُ ٱلصَّيْحَةُ﴾ [الحجر: ٧٣]، وقال: ﴿فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذَنۢبِهِۦ﴾ [العنكبوت: ٤٠]، ﴿فَأَخَذْنَٰهُمْ أَخْذَ عَزِيزٍ مُّقْتَدِرٍ﴾ [القمر: ٤٢] وهذا كثير.

فأضاف هذه الأفعال إلىٰ نفسه؛ إذ هي واقعة بخلقه ومشيئته وقضائه، وأضافها إلىٰ أسبابها؛ إذ هو الذي جعلها أسبابًا لحصولها، فلا تنافي بين الإضافتين، ولا تناقض بين النسبتين(١).

وإذا كان كذلك تبين أن إضافة الفعل الاختياري إلىٰ الحيوان بطريق

---

(١) «ج»: «السببين»، وأهملها في «م»، وجوّدها في «د».

التسبيب وقيامه به ووقوعه بإرادته= لا ينافي إضافته إلىٰ الرب تعالىٰ خلقًا ومشيئة وقدرًا.

ونظيره قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّا لَمَّا طَغَا ٱلْمَآءُ حَمَلْنَٰكُمْ فِى ٱلْجَارِيَةِ﴾ [الحاقة: ١١]، وقال لنوح: ﴿ٱحْمِلْ (١) فِيهَا مِن كُلٍّ زَوْجَيْنِ ٱثْنَيْنِ﴾ [هود: ٤٠]، فالرب تعالىٰ هو الذي حملهم فيها بإذنه وأمره ومشيئته، ونوح حملهم بفعله ومباشرته.

فصل

وأما قول الجاحظ: «إن العبد يحدث أفعاله الاختيارية من غير إرادة منه، بل بمجرد القدرة والداعي»[(٢)]، فإن أراد نفي إرادة العبد وجحد هذه الصفة عنه فمكابرة لا تُنكَر من طوائف المتكلمين، فهم أكثر الناس مكابرة وجحدًا للمعلوم بالضرورة، فلا أرخص من ذلك عندهم.

وإن أراد أن الإرادة أمر عدمي وهو كونه غير مغلوب ولا مُلجَأ، فيقال: هذا العدم من لوازم الإرادة لا أنه نفسها، وكون الإرادة أمرًا عدميًا مكابرة أخرىٰ، وهي بمنزلة قول القائل: القدرة أمر عدمي لأنها بمعنىٰ عدم العجز، والكلام عدمي لأنه عدم الخرس، والسمع والبصر عدمي لأنهما عدم الصمم والعمىٰ.

وأما قوله: «إن الفعل يقع بمجرد القدرة وعلم الفاعل بما فيه من الملاءمة» فمكابرة ثالثة؛ فإن العبد يجد في نفسه قدرة علىٰ الفعل، وعلمًا

---

(١) في الأصول: «فاحمل».

(٢) تقدمت حكاية قوله قريبًا في (٦٩) وفيه اشتراطه القدرة والعلم، لا الداعي، وسيأتي تأكيده.

بمصلحته، ولا يفعله لعدم إرادته له؛ لما في فعله من فوات محبوب له، أو حصول مكروه إليه، فلا توجب القدرة والعلم وقوع الفعل ما لم تقارنهما الإرادة.

فصل

وأما قول الآخر: «إن كون النفس مريدة أمر ذاتي لها فلا يُعلّل...» إلىٰ آخره، كلام في غاية البطلان، فهب أنا لا نطلب علة كونها مريدة، فكونها كذلك هو أمرٌ مخلوق فيها أم غير مخلوق؟ وهي التي جعلت نفسها كذلك، أم فاطرها وخالقها هو الذي جعلها كذلك؟ وإذا كان سبحانه هو الذي أنشأها بجميع صفاتها وطبيعتها وهيأتها فكونها مريدة هو وصف لها، وخالقها خالق لأوصافها، فهو خالق لصفة المريديّة فيها، فإذا كانت تلك الصفة سببًا للفعل، وخالق السبب خالق للمسبَّب، فالمسبَّب واقع بقدرته ومشيئته وتكوينه، وهذا مما لا ينكره إلا مكابر معاند.

فصل

وأما قول الطائفة الأخرىٰ: إن الله سبحانه خلق فيه إرادة صالحة للضدين، فاختار هو أحدهما علىٰ الآخر، فلا ريب أن الأمر كذلك، ولكن وقوع أحد الضدين باختياره وإيثاره له وداعيته إليه لا يخرجه عن كونه مخلوقًا للربّ تعالىٰ، مقدورًا له، مقدّرًا علىٰ العبد، واقعًا بقضاء الربّ وقدره، وأنه لو شاء لصرف داعية العبد وإرادته عنه إلىٰ ضده.

فهذه هي البقية التي بقيت علىٰ هذه الفرقة من إنكار القدر، فلو ضموها إلىٰ قولهم لأصابوا كل الإصابة، ولكانوا أسعد بالحق في هذه المسألة من سائر الطوائف.

وتحقيق ذلك: أن الله سبحانه بعدله وحكمته أعطىٰ العبد قدرة وإرادة يتمكن بها من جلب ما ينفعه ودفع ما يضره، فأعانه بأسباب ظاهرة وباطنة، ومن جملة تلك الأسباب: القدرة والإرادة، وعَرَّفه طريق الخير والشر، ونَهَجَ له الطريق، وأعانه بإرسال رسله، وإنزال كتبه، وقرن به ملائكته، وأزال عنه كل علة يحتج بها عليه.

ثم فطرهم سبحانه علىٰ إرادة ما ينفعهم، وكراهة ما يؤذيهم ويضرهم، كما فطر علىٰ ذلك الحيوان البهيم.

ثم كان كثير مما ينفعهم لا علم لهم به علىٰ التفصيل، والذي يعلمونه من المنافع أمر مشترك بينهم وبين الحيوانات.

وثَمّ أمور عظيمة هي أنفع شيء لهم، لا صلاح لهم ولا فلاح ولا سعادة إلا بمعرفتها وطلبها وفعلها، ولا سبيل لهم إلىٰ ذلك إلا بوحي منه وتعريف خاص، فأرسل إليهم رسله، وأنزل عليهم كتبه، تعرّفهم ما هو الأنفع لهم، وما فيه سعادتهم وفلاحهم، فصادفتهم الرسل مشتغلين بأضدادها، قد ألفوها وساكنوها، وجرت عليها عوائدهم حتىٰ ألفتها الطباع، فأخبرتهم الرسل أنها أضر شيء عليهم، وأنها من أعظم أسباب ألمهم، وفوات لذتهم وسرورهم.

فنهضت الإرادة طالبة للسعادة والفلاح؛ إذ الدعوة إلىٰ ذلك محركة للقلوب والأسماع والأبصار إلىٰ الاستجابة.

فقام داعي الطبع والإلف والعادة في وجه ذلك الداعي معارضًا له، يَعِدُ النفس ويمنّيها ويرغّبها ويرهّبها، ويزيّن لها ما ألفته واعتادته لكونه ملائمًا لها، وهو نقد عاجل، وراحة مؤثرة، ولذة مطلوبة، ولهو ولعب وزينة وتفاخر وتكاثر.

وداعي الفلاح يدعو إلىٰ أمر آجل في دار غير هذه الدار، لا يُنال إلا بمفارقة ملاذها وطيباتها ومسراتها، وتجرّع مراراتها، والتعرض لآفاتها، وإيثار[1] الغير بمحبوباتها ومشتهياتها، وجعل يقول:

خُذْ ما تراه ودَعْ شيئًا سَمعتَ به[2]

فقامت الإرادة بين الداعيين، تصغي إلىٰ هذا مرة وإلىٰ هذا مرة، فههنا معركة الحرب ومحل المحنة، فقتيل وأسير، وفائز بالظفر والغنيمة.

فإذا شاء الله عز وجل رحمة عبد جذب قوىٰ إرادته وعزيمته إلىٰ ما ينفعه ويحييه الحياة الطيبة، فأوحىٰ إلىٰ ملائكته: أن ثبتوا عبدي، واصرفوا همته وإرادته إلىٰ مرضاتي وطاعتي، كما قال تعالىٰ: ﴿إِذْ يُوحِى رَبُّكَ إِلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ أَنِّى مَعَكُمْ فَثَبِّتُوا۟ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [الأنفال: ١٢].

وقال النبي ﷺ: «**إن للمَلك بقلب ابن آدم لَمّة[3]، وللشيطان لَمّة: فلَمّة المَلك إيعاد بالخير وتصديق بالوعد[4]، ولَمّة الشيطان إيعاد بالشر وتكذيب بالوعد**»، ثم قرأ: ﴿ٱلشَّيْطَٰنُ يَعِدُكُمُ ٱلْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِٱلْفَحْشَآءِ ۖ وَٱللَّهُ يَعِدُكُم مَّغْفِرَةً مِّنْهُ وَفَضْلًا ۗ﴾ [البقرة: ٢٦٨][5].

---

(١) «د» «م»: «وانتشار» دون إعجام، والمثبت من «ج».

(٢) صدر بيت للمتنبي في «الديوان بشرح الواحدي» (٤٩٠)، وعجزه:

في طَلْعةِ الشمس ما يغنيك عن زحل

(٣) اللَّمَّة: الهَمّة والخطرة تقع في القلب، «النهاية في الغريب» (٤/ ٢٧٣).

(٤) هكذا في الموضعين هنا: «بالوعد»، وكذا في أكثر كتب المؤلف، والرواية: «بالحق».

(٥) أخرجه الترمذي (٢٩٨٨)، والنسائي في «الكبرىٰ» (١٠٩٨٥)، من حديث أبي =

وإذا أراد خذلان عبد أمسك عنه تأييده وتثبيته، وخلّىٰ بينه وبين نفسه، ولم يكن بذلك ظالمًا له؛ لأنه قد أعطاه قدرة وإرادة، وعرّفه الخير والشر، وحذّره طريق الهلاك وعرّفه بها، وحضّه علىٰ سلوك طريق النجاة وعرّفه بها، ثم تركه وما اختار لنفسه، وولّاه ما تولىٰ، فإذا وجد شرًّا فلا يلومنّ إلا نفسه.

قال القدري: فتلك الإرادة المعيّنة المستلزِمة للفعل المعيّن إن كانت بإحداث العبد فهو قولنا، وإن كانت بإحداث الربّ فهو قول الجبرية، وإن كانت بغير مُحْدِث لزم المحال.

قال السني: لا تفتقر كل إرادة من العبد إلىٰ مشيئة خاصة من الله توجب حدوثها، بل يكفي في ذلك المشيئة العامة لجعله مريدًا؛ فإن الإرادة هي حركة النفس، والله سبحانه شاء أن تكون متحركة، وأما أن تكون كل حركة تستدعي مشيئة مفردة فلا.

وهذا كما أنه سبحانه شاء أن يكون الحي متنفّسًا، ولا يفتقر كل نفَس من أنفاسه إلىٰ مشيئة خاصة، وكذلك شاء أن يكون هذا الماء بجملته جاريًا، ولا تفتقر كل قطرة منه إلىٰ مشيئة خاصة[1] يجري بها، وكذلك مشيئته لحركات الأفلاك، وهبوب الرياح، ونزول الغيث، وكذلك خطرات القلوب،

=

الأحوص، عن عطاء بن السائب، عن مرة، عن ابن مسعود يرفعه، قال الترمذي: «هذا حديث حسن غريب... لا نعرفه مرفوعًا إلا من حديث أبي الأحوص»، وصححه ابن حبان (٩٩٧)، وعطاء صدوق اختلط، وقد اختُلف عنه في رواية الحديث وقفًا ورفعًا، ورجح أبو زرعة الوقف، انظر: «العلل الكبير» للترمذي (٣٥٣)، «العلل» لابن أبي حاتم (٢٢٢٤).

(١) من قوله: «وكذلك شاء» إلىٰ هنا ساقط من «د».

ووساوس الصدور، وكذلك مشيئته أن يكون العبد متكلمًا لا يستلزم أن يفرد كل حرف بمشيئة غير مشيئة الحرف الآخر.

وإذا تبين ذلك فهو سبحانه شاء أن يكون عبده شائيًا مريدًا، وتلك الإرادة والمشيئة صالحة للضدين، فإذا شاء أن يهدي عبده صرف داعيه ومشيئته وإرادته إلىٰ ما ينفعه في معاشه ومعاده، وإذا شاء أن يضله تركه ونفسه وتخلىٰ عنه.

والنفس متحركة بطبعها، لابدَّ لها من مراد محبوب هو مألوفها ومألوهها ومعبودها، فإن لم يكن الله وحده هو معبودها ومرادها، وإلا كان غيره لها معبودًا ومرادًا ولابدّ، فإن حركتها ومحبتها من لوازم ذاتها، فإن لم تحب ربها وفاطرها وتعبده أحبت غيره وعبدته، وإن لم تتعلّق إرادتها بما ينفعها في معادها تعلّقت بما يضرها فيه ولابد، فلا تعطيل في طبيعتها، وهكذا خُلِقت.

فإن قلت: فأين مشيئة الله لهداها وضلالها؟

قلت: إذا شاء إضلالها تركها ودواعيها، وخلّىٰ بينها وبين ما تختاره، وإذا شاء هداها جذب دواعيها وإرادتها إليه، وصرف عنها موانع القبول، فيمدها علىٰ القدر المشترك بينها وبين سائر النفوس بإمداد وجودي، ويصرف عنها الموانع التي خلّىٰ بينها وبين غيرها فيها، وهذا بمشيئته وقدرته، فلم يخرج شيء من الموجودات عن مشيئته وقدرته وتكوينه البتّة، لكن يكون ما شاء بأسباب وحكم.

ولو أن الجبرية أثبتت الأسباب والحِكَم لانحلت عنها عُقَد هذه

المسألة، ولو أن القدرية سحبت ذيل المشيئة والقدر والخلق على جميع الكائنات مع إثبات الأسباب والحِكَم والغايات المحمودة في أفعال الرب تعالى لانحلت عنها عُقَدها، وبالله التوفيق.

الباب الحادي والعشرون

في تنزيه القضاء الإلهي عن الشر ودخوله في المَقْضي

قال الله تعالىٰ: ﴿قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلْمُلْكِ تُؤْتِي ٱلْمُلْكَ مَن تَشَآءُ وَتَنزِعُ ٱلْمُلْكَ مِمَّن تَشَآءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَآءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَآءُ بِيَدِكَ ٱلْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [آل عمران: ٢٦]، فصدَّر سبحانه الآية بتفرّده بالملك كله، وأنه هو سبحانه الذي يؤتيه من يشاء، وينزعه ممن يشاء، لا غيره، فالأول تفرده بالمُلْك(١)، والثاني تفرده بالتصرف فيه، وأنه سبحانه هو الذي يعزّ من يشاء بما شاء من أنواع العز، ويذلّ من يشاء بسلب ذلك العز عنه، وأن الخير كله بيده، ليس لأحد معه منه شيء، ثم ختمها بقوله: ﴿إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾.

فتناولت الآية ملكه وحده وتصرفه وعموم قدرته، وتضمنت أن هذه التصرفات كلها بيده، وأنها كلها خير، فسلْبه المُلْك عمن يشاء وإذلاله من يشاء خير، وإن كان شرًّا بالنسبة إلىٰ المسلوب الذليل؛ فإن هذا التصرف دائر بين العدل والفضل، والحكمة والمصلحة، لا يخرج عن ذلك، وهذا كله خير يُحْمد عليه الربّ، ويُثْنىٰ عليه به، كما يُحمد ويُثنىٰ عليه بتنزيهه عن الشر، وأنه ليس إليه، كما ثبت في «صحيح مسلم» أن رسول الله ﷺ كان يثني علىٰ ربِّه بذلك في دعاء الاستفتاح في قوله: «**لبيك وسعديك، والخير في يديك، والشر ليس إليك، أنا بك وإليك، تباركت وتعاليت**»(٢).

---

(١) «د» «م»: «بالمملكة»، والمثبت من «ج» مناسب للجملة التالية له.

(٢) تقدم تخريجه في (١/ ٣٨٢).

فتبارك وتعالىٰ عن نسبة الشر إليه، بل كل ما نُسب إليه فهو خير، والشر إنما صار شرًّا لانقطاع نسبته وإضافته إليه، وإلا فلو أضيف إليه لم يكن شرًّا، كما سيأتي بيانه.

وهو سبحانه خالق الخير والشر، فالشر في بعض مخلوقاته لا في خلقه وفعله، وخلقه وفعله وقضاؤه وقدره خير كله.

ولهذا تنزَّه سبحانه عن الظلم الذي حقيقته وَضْع الشيء في غير موضعه كما تقدم، فلا يضع الأشياء إلا في مواضعها اللائقة بها، وذلك خير كله، والشر وَضْع الشيء في غير محله، فإذا وُضِع في محله لم يكن شرًّا، فعُلِم أن الشر ليس إليه.

وأسماؤه الحسنىٰ تشهد بذلك، فإن منها: القدوس، السلام، العزيز، الجبار، المتكبر.

فالقدوس: المنزَّه عن كل شر ونقص وعيب، كما قال أهل التفسير: هو الطاهر من كل عيب، المنزَّه عما لا يليق به، وهذا قول أهل اللغة.

وأصل الكلمة من الطهارة والنزاهة، ومنه بيت المقدس؛ لأنه مكان يُتَطَهَّر فيه من الذنوب، ومَن أَمَّهُ لا يريد إلا الصلاة فيه رجع من خطيئته كيوم ولدته أمه(١).

ومنه سمّيت الجنة: «حظيرة القدس»؛ لطهارتها من آفات الدنيا.

ومنه سمّي جبريل: «روح القدس»؛ لأنه طاهر من كل عيب.

---

(١) وهذه الفضيلة لبيت المقدس أخرجها أحمد (٦٦٤٤)، والنسائي (٦٩٣)، وابن ماجه (١٤٠٨) من حديث عبد الله بن عمرو، وقد تقدم تخريجه (١/ ٢٤).

ومنه قول الملائكة: ﴿وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ [البقرة: ٣٠]، فقيل: المعنىٰ: ونقدس أنفسنا لك. فعُدِّي باللام، وهذا ليس بشيء.

والصواب أن المعنىٰ: نقدّسك وننزّهك عما لا يليق بك.

هذا قول جمهور أهل التفسير.

قال ابن جرير: «﴿وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ ننسبك إلىٰ ما هو من صفاتك، من الطهارة من الأدناس، وما أضاف إليك أهل الكفر بك.

قال: وقال بعضهم: نعظمك ونمجدك، قاله أبو صالح.

وقال مجاهد: نعظمك ونكبرك»(١). انتهىٰ.

وقال بعضهم: ننزّهك عن السوء، فلا ننسبه إليك. واللام فيه علىٰ حدّها(٢) في قوله: ﴿رَدِفَ لَكُم﴾ [النمل: ٧٢]، لأن المعنىٰ تنزيه الله لا تنزيه نفوسهم لأجله(٣).

قلت: ولهذا قرن هذا اللفظ بقولهم: ﴿نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ﴾؛ فإن التسبيح تنزيه الله سبحانه عن كل سوء.

قال ميمون بن مهران: «سبحان الله: كلمة يُعظّم بها الربّ، ويُحاشىٰ بها من السوء»(٤).

---

(١) «جامع البيان» (١/ ٥٠٥-٥٠٦).

(٢) تحرفت في «د» إلىٰ: «ضدها».

(٣) قائل ذلك هو أبو علي في «الحجة» (٢/ ١٥١).

(٤) أخرجه ابن أبي حاتم في «التفسير» (٣٤٤).

وقال ابن عباس: «هي تنزيه الله من كل سوء»(١).

وأصل اللفظة من المباعدة، من قولهم: سَبَحْت في الأرض؛ إذا تباعدْت فيها، ومنه: ﴿كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ [الأنبياء: ٣٣].

فمن أثنىٰ علىٰ الله ونزَّهه عن السوء فقد سبَّحه، ويقال: سبَّح الله وسبَّح له، وقدَّسه وقدَّس له(٢).

وكذلك اسمه «السلام»، فإنه الذي سلم من العيوب والنقائص، ووصْفه بالسلام أبلغ في ذلك من وصْفه بالسالم.

ومن موجبات وصفه بذلك سلامة خَلْقه من ظلمه لهم، فسلم سبحانه من إرادة الظلم والشر، ومن التسمية به، ومن فعله، ومن نسبته إليه، فهو السلام من صفات النقص، وأفعال النقص، وأسماء النقص، المسلم لخلقه من الظلم.

ولهذا وصف سبحانه ليلة القدر بأنها سلام، والجنة بأنها دار السلام، وتحية أهلها السلام، وأثنىٰ علىٰ أوليائه بالقول السلام، كل ذلك السالم من العيوب.

وكذلك «الكبير» من أسمائه، و«المتكبر».

قال قتادة وغيره: «هو الذي تكبر عن السوء»(٣).

---

(١) أخرجه ابن أبي حاتم في «التفسير» (٣٤٣)، والطبراني في «الدعاء» (١٧٥٧).

(٢) انظر: «البسيط» (٢/ ٣٢٩).

(٣) أسنده عبد الرزاق في «التفسير» (٣/ ٢٨٥)، والطبري (٢٢/ ٥٥٥).

وقال أيضًا: «الذي تكبر عن السيئات»[1].

وقال مقاتل: «المتعظم عن كل سوء»[2].

وقال أبو إسحاق: «الذي تكبر عن ظلم عباده»[3].

وكذلك اسمه «العزيز» الذي له العزة التامة، ومن تمام عزته براءته عن كل سوء وشر وعيب، فإن ذلك ينافي العزة التامة.

وكذلك اسمه «العلي» الذي علا عن كل عيب وسوء ونقص، ومن كمال علوه أن لا يكون فوقه شيء، بل يكون فوق كل شيء.

وكذلك اسمه «الحميد» وهو الذي له الحمد كله، فكمال حمده يوجب أن لا يُنسب إليه شر ولا سوء ولا نقص، لا في أسمائه، ولا في أفعاله، ولا في صفاته.

فأسماؤه الحسنىٰ تمنع نسبة الشر والسوء والظلم إليه، مع أنه سبحانه الخالق لكل شيء، فهو الخالق للعباد وأفعالهم وحركاتهم وأقوالهم.

والعبد إذا فعل القبيح المنهي عنه كان قد فعل الشر والسوء، والربُّ تعالىٰ هو الذي جعله فاعلًا لذلك، وهذا الجعْل منه عدل وحكمة وصواب، فجعْله فاعلًا خير، والمفعول شر وقبيح.

فهو سبحانه بهذا الجعْل قد وضع الشيء موضعه، لما له في ذلك من

---

(١) نسبه إليه الماوردي في «النكت والعيون» (٥/ ٥١٤).

(٢) انظر: «تفسير مقاتل» (٤/ ٢٨٦)، «البسيط» (٢١/ ٣٩٩).

(٣) «معاني القرآن» (٥/ ١٥١).

الحكمة البالغة التي يُحمد عليها، فهو خير وحكمة ومصلحة، وإن كان وقوعه من العبد عيبًا ونقصًا وشرًّا.

وهذا أمر معقول في الشاهد؛ فإن الصانع الخبير إذا أخذ الخشبة العوجاء، والحجر المكسور، واللبنة الناقصة، فوضع ذلك في موضع يليق به ويناسبه= كان ذلك منه عدلًا وصوابًا يُمدح به، وإن كان في المحل عوج ونقص وعيب يُذم به المحل.

ومن وَضَع الخبائث في موضعها ومحلها اللائق بها كان ذلك حكمة وعدلًا وصوابًا. وإنما السّفَه والظلم أن يضعها في غير موضعها، فمن وضع العمامة على الرأس، والنعل في الرجل، والكحل في العين، والزُّبالة في الكُنَاسة، فقد وضع الشيء موضعه، ولم يظلم النعل والزُّبالة إذ هذا محلهما.

ومن أسمائه سبحانه «العدل» و «الحكيم» الذي لا يضع الشيء إلا في موضعه، فهو المحسن الجواد الحكيم الحَكَم العدل في كل ما خلقه، وفي كل ما وضعه في محله وهيَّأه له.

وهو سبحانه له الخلق والأمر، فكما أنه في أمره لا يأمر إلا بأرجح الأمرين، ويأمر بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، وإذا تعارض أمران رجّح أحسنهما وأصلحهما، وليس في الشريعة أمر يُفعل إلا ووجوده للمأمور خير من عدمه، ولا نهي عن فعل إلا وعدمه خير من وجوده.

فإن قلت: فإذا كان وجوده خيرًا من عدمه، فكيف لا يشاء وجوده؟ وإذا كان عدمه خيرًا من وجوده، فكيف يشاء وجوده؟ فالمشيئة العامة تنقض عليك هذه القاعدة الكلية.

قلت: لا تنقضها؛ لأن وجوده وإن كان خيرًا من عدمه فقد يستلزم وجوده[1] فوات محبوب له هو أحب إليه من وقوع هذا المأمور من هذا المعنىٰ، وعدم المنهي وإن كان خيرًا من وجوده فقد يكون وجوده وسيلة وسببًا إلىٰ ما هو أحب إليه من عدمه، وسيأتي تمام تقرير ذلك في باب اجتماع القدر والشرع وافتراقهما، إن شاء الله[2].

والربّ سبحانه إذا أمر بشيء فقد أحبه ورضيه، وأراده إرادة دينية، وهو لا يحب شيئًا إلا ووجوده خير من عدمه، وما نهىٰ عنه فقد أبغضه وكرهه، وهو لا يبغض شيئًا إلا وعدمه خير من وجوده، هذا بالنظر إلىٰ ذات هذا وهذا، وأما باعتبار إفضائه إلىٰ ما يحب ويكره فله حكم آخر.

ولهذا أمر سبحانه عباده أن يأخذوا بأحسن ما أُنزِل إليهم، فالأحسن هو المأمور به، وهو خير من المنهي عنه.

وإذا كانت هذه سنته في أمره وشرعه فهكذا سنته في خلقه وقضائه وقدره، فما أراد أن يخلقه أو يفعله كان أن يخلقه ويفعله خيرًا من أن لا يخلقه ولا يفعله، وبالعكس، وما كان عدمه خيرًا من وجوده فوجوده شر، وهو لا يفعله، بل هو منزّه عنه، والشر ليس إليه.

فإن قلت: فلِمَ خَلَقه وهو شر؟

قلت: خَلْقه له وفِعْله خير لا شر؛ فإن الخلق والفعل قائم به سبحانه، والشر يستحيل قيامه به، واتصافه به، وما كان في المخلوق من شر فلعدم

---

(١) هكذا في الأصول بإعادة: «وجوده».

(٢) وهو الباب التاسع والعشرون الآتي في (٣٧٧).

إضافته ونسبته إليه، والفعل والخلق مضاف إليه؛ فكان خيرًا.

والذي يشاؤه كله خير، والذي لم يشأ وجوده بقي على العدم الأصلي وهو الشر، فإن الشرّ كله عدم، فإن سببه جهل وهو عدم العلم، أو ظلم وهو عدم العدل، وما ترتب على ذلك من الآلام فهو من عدم استعداد المحل، وقبوله لأسباب الخيرات واللذات.

فإن قلت: كثير من الناس يطلق القول بأن الخير كله من الوجود ولوازمه، والشر كله من العدم ولوازمه، والوجود خير، والشر المحض لا يكون إلا عدمًا.

قلت: هذا اللفظ فيه إجمال، فإن أريد به أنّ كل ما خلقه الله وأوجده ففيه الخير، ووجوده خير من عدمه، وما لم يخلقه ولم يشأه فهو المعدوم الباقي على عدمه، وهو لا خير فيه، إذ لو كان فيه خير لفعله، فإنه سبحانه بيده الخير = فهذا صحيح، فالشر العدمي هو عدم الخير.

وإن أريد أن كل ما يلزم الوجود فهو خير، وكل ما يلزم العدم فهو شر = فليس بصحيح؛ فإن الوجود قد يلزمه شر مرجوح، والعدم قد يلزمه خير راجح.

مثال الأول: النار والمطر، والحر والبرد والثلج، ووجود الحيوانات، فإن هذا موجود ويلزمه شر جزئي مغمور بالنسبة إلى ما في وجود ذلك من الخير.

وكذلك[1] المأمور به قد يلزمه من الألم والمشقة ما هو شر جزئي

(١) «د»: «وذلك».

مغمور بالنسبة إلىٰ ما فيه من الخير.

فصل[1]

وتحقيق الأمر أن الشر نوعان: شر محض حقيقي من كل وجه، وشر نسبي إضافي من وجه دون وجه.

فالأول: لا يدخل في الوجود؛ إذ لو دخل في الوجود لم يكن شرًّا محضًا.

والثاني: هو الذي يدخل في الوجود، فالأمور التي يقال هي شرور إما أن تكون أمورًا عدمية، أو أمورًا وجودية، فإن كانت عدمية فإنها إما أن تكون عدمًا لأمور ضرورية للشيء في وجوده، أو ضرورية له في دوام وجوده وبقائه، أو ضرورية له في كماله، وإما أن تكون غير ضرورية له في وجوده ولا بقائه ولا كماله، وإن كان وجودها خيرًا من عدمها، فهذه أربعة أقسام:

فالأول: كالإحساس والحركة والتنفس للحيوان.

والثاني: كقوة الاغتذاء والنمو للحيوان المغتذي النامي.

والثالث: كصحته وسمعه وبصره وقوته.

والرابع: كالعلم بدقائق المعلومات التي العلم بها خير من الجهل، وليست ضرورية له.

وأما الأمور الوجودية فوجود كل ما يضاد الحياة والبقاء والكمال، كالأمراض وأسبابها، والآلام وأسبابها، والموانع الوجودية التي تمنع حصول الخير، ووصوله إلىٰ المحل القابل له، المستعد لحصوله، كالمواد الرديّة

(١) انظر: «المباحث المشرقية» (٢/ ٥٢٠-٥٢٢)، «طريق الهجرتين» (١/ ٣٣٤-٣٤٠).

المانعة من وصول الغذاء إلىٰ أعضاء البدن وانتفاعها به، وكالعقائد الباطلة، والإرادات الفاسدة المانعة لحصول أضدادها للقلب.

إذا عُرِف هذا فالشر بالذات هو عدم ما هو ضروري للشيء في وجوده أو بقائه أو كماله، ولهذا العدم لوازم هي شر أيضًا، فإن عدم العلم والعدل يلزمهما من الجهل والظلم ما هو شرور وجودية، وعدم الصحة والاعتدال يلزمهما من الألم والضرر ما هو شر وجودي.

وأما عدم الأمور المُستغنَىٰ عنها كعدم الغنىٰ المفرط، والعلوم التي لا يضر الجهل بها؛ فليس بشرٍّ في الحقيقة، ولا وجودها سببًا للشر؛ فإن العلم من حيث هو علم، والغنىٰ من حيث هو غنىٰ؛ لم يوضع سببًا للشر، وإنما يترتب الشر من عدم صفة تقتضي الخير، كعدم العفة والصبر والعدل في حق الغني، فيحصل الشر له في غناه بعدم هذه الصفات، وكذلك عدم الحكمة ووضع الشيء موضعه، وعدم إرادة الخير في حق صاحب العلم، يوجب ترتب الشر له علىٰ ذلك في علمه.

فظهر أن الشر لم يترتب إلا علىٰ عدم، وإلا فالموجود من حيث وجوده لا يكون شرًّا ولا سببًا للشر، فالأمور الوجودية ليست شرورًا بالذات، بل بالعَرَض من حيث إنها تتضمن عدم أمور ضرورية أو نافعة(١)، فإنك لا تجد شيئًا من الأفعال التي هي شر إلا وهو كمال بالنسبة إلىٰ الفاعل، وجهة الشر فيه بالنسبة إلىٰ أمور أُخر.

مثال ذلك: أن الظلم يصدر عن قوة تطلب الغلبة والقهر، وهي القوة

---

(١) «د» «م»: «مانعة» مهملة، والمثبت من «ج» هو الصواب.

الغضبية، التي كمالها بالغلبة، ولهذا خُلِقت، فليس في ترتب أثرها عليها شر من حيث وجوده، بل الشر عدم ترتب أثرها عليها البتّة، فتكون ضعيفة عاجزة مقهورة، وإنما الشر الوجودي الحاصل شر إضافي بالنسبة إلىٰ المظلوم لفوات ماله أو نفسه أو تصرفه، وبالنسبة إلىٰ الظالم لا من حيث الغلبة والاستيلاء، ولكن من حيث وضع الغلبة والقهر والاستيلاء في غير موضعه، فعدل به عن محله إلىٰ غير محله.

فلو استعمل(١) قوة الغضب في قهر المؤذي الباغي من الحيوانات الناطقة والبهيمة لكان ذلك خيرًا، ولكن عدل به إلىٰ غير محله، فوضَعَ القهر والغلبة موضع العدل والنصفة، ووَضَع الغلظة موضع الرحمة.

فلم يكن الشر في وجود هذه القوة، ولا في ترتب أثرها عليها من حيث هما كذلك، بل في إجرائها في غير مجراها.

ومثال ذلك: ماء جار في نهر إلىٰ أرض يسقيها وينفعها، فكماله في جريانه حتىٰ يصل إليها، فإذا عدل به عن مجراه وطريقه إلىٰ أرض يضرها ويخرب دورها؛ كان الشر في العدول به عما أُعدّ له، وعدم وصوله إليه.

فهكذا الإرادة والغضب؛ أُعِين بهما العبد ليتوصل بهما إلىٰ حصول ما ينفعه، وقهر ما يؤذيه ويهلكه، فإذا استُعمِلا في ذلك فهو كمالهما وهو خير، وإذا صُرِفا عن ذلك إلىٰ استعمال هذه القوة في غير محلها، وهذه في غير محلها؛ صار ذلك شرًّا إضافيًا نسبيًا.

وكذلك النار كمالها في إحراقها، فإذا أحرقت ما ينبغي إحراقه فهو خير،

---

(١) «د» «م»: «نفد»، والمثبت من «ج» أليق.

وإن صادفت ما لا ينبغي إحراقه فأفسدته فهو شر إضافي بالنسبة إلىٰ المحل المعيّن.

وكذلك القتل مثلًا، هو استعمال الآلة القطّاعة في تفريق اتصال البدن، فقوة الإنسان علىٰ استعمال الآلة خير، وكون الآلة قابلة للتأثير خير، وكون المحل قابلًا لذلك خير، وإنما الشر نسبي إضافي، وهو وضع هذا التأثير في غير موضعه، والعدول به عن المحل المؤذي إلىٰ غيره، هذا بالنسبة إلىٰ الفاعل، وأما بالنسبة إلىٰ المقتول(١) فهو شر إضافي أيضًا، وهو ما حصل له من التألم، وفاته من الحياة، وقد يكون ذلك خيرًا له من جهة أخرىٰ، وخيرًا لغيره.

وكذلك الوطء؛ فإن قوة الفاعل وقبول المحل كمال، ولكن الشر في العدول به عن المحل الذي يليق به إلىٰ محل لا يحسن ولا يليق.

وهكذا حركة اللسان وحركات الجوارح كلها جارية هذا المجرىٰ.

فظهر أن دخول الشر في الأمور الوجودية إنما هو بالنسبة والإضافة، لا أنها من حيث وجودها وذواتها شر.

وكذلك السجود ليس هو شرًّا من حيث ذاته ووجوده، فإذا أضيف إلىٰ غير الله كان شرًّا بهذه النسبة والإضافة.

وكذلك كل ما وجوده كفر وشرك إنما كان شرًّا بإضافته إلىٰ ما جعله كذلك، كتعظيم الأصنام، فالتعظيم من حيث هو تعظيم لا يُمدح ولا يُذم إلا باعتبار متعلقه، فإذا كان تعظيمًا لله وكتابه ودينه ورسوله كان خيرًا محضًا،

---

(١) «ج»: «المفعول».

وإن كان تعظيمًا للصنم وللشيطان فإضافته إلىٰ هذا المحل جعلته شرًّا، كما أن إضافة السجود إلىٰ غير الله جعلته كذلك.

فصل

ومما ينبغي أن يُعلم أن الأشياء المكوَّنة من موادها شيئًا فشيئًا كالنبات والحيوان، إما أن يعرض لها النقص الذي هو شر في ابتدائها، أو بعد تكوّنها.

فالأول: هو بأن يعرض لمادتها من الأسباب ما يجعلها رديَّة المزاج، ناقصة الاستعداد، فيقع الشر فيها، والنقص في خلقتها بذلك السبب، وليس ذلك بأن الفاعل حرَمه وأذهب عنه أمرًا وجوديًا به كماله، بل لأن المُنفعِل لم يقبل الكمال والتمام، وعدم قبوله أمر عدمي ليس بالفاعل، وإنما الذي بالفاعل هو الخير الوجودي الذي يقبل به كماله وتمامه، فنقصه والشر الذي حصل فيه هو من عدم إمداده بسبب الكمال، فبقي علىٰ العدم الأصلي.

وبهذا يُفهم سرّ قوله تعالىٰ: ﴿مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ﴾ [الملك: ٣]، فإن ما خَلَقه فهو أمر وجودي به كمال المخلوق وتمامه، وأما عيبه ونقصه فمن عدم قبوله، وعدم القبول ليس أمرًا مخلوقًا يتعلق بفعل الفاعل، فالخلق الوجودي ليس فيه تفاوت، والتفاوت إنما حصل بسبب فَقْد هذا الخلق، فإن الخالق سبحانه لم يخلق له استعدادًا، فحصل التفاوت فيه من عدم الخلق لا من نفس الخلق، فتأمله.

والذي إلىٰ الرب سبحانه هو الخلق، وأما العدم فليس هو بفاعل، فإذا لم تكمل مادةُ الجنين في الرحم بما يقتضي كماله وسلامة أعضائه واعتدالها حصل فيه التفاوت، وكذلك النبات.

فصل

وأما الثاني وهو الشر الحاصل بعد تكوّنه وإيجاده، فهو نوعان أيضًا:

أحدهما: أن يقطع عنه الإمداد الذي به كماله بعد وجوده، كما يقطع عن النبات إمداده بالسقي، وعن الحيوان إمداده بالغذاء، فهذا شر مضاف إلىٰ العدم أيضًا، وهو عدم ما يكمل به.

الثاني: حصول مضادٍّ منافٍ، وهو نوعان:

أحدهما: قيام مانع في المحل يمنع تأثير الأسباب الصالحة فيه، كما تقوم بالبدن أخلاط رديّة تمنع تأثير الغذاء فيه وانتفاعه به، وكما تقوم بالقلب إرادات واعتقادات فاسدة تمنع انتفاعه بالهدىٰ والعلم، فهذا الشر وإن كان وجوديًا، وأسبابه وجودية فهو أيضًا من عدم القوة أو الإرادة التي يدفع بها ذلك المانع، فلو وُجِدت قوة وإرادة تدفعه لم يتأثر المحل به.

مثال ذلك: أن غلبة الأخلاط واستيلاءها من عدم القوة المنضجة لها، أو القوة الدافعة لما[1] يحتاج إلىٰ خروج، وكذلك استيلاء الإرادات الفاسدة هو لضعف قوة العفة والشجاعة والصبر، واستيلاء الاعتقادات الباطلة لعدم العلم المطابق لمعلومه.

فكل شر ونقص فإنما حصل بعدم سبب ضده، وعدم سبب ضده ليس فاعلًا له، بل يكفي فيه بقاؤه علىٰ العدم الأصلي.

الثاني: مانع من خارج، كالبرد الشديد والحريق والغرق ونحو ذلك مما

---

(١) «د»: «والقوة الدافعة لها».

يصيب الحيوان والنبات، فيحدث فيه الفساد، فهذا لا ريب أنه شر وجودي مستند إلىٰ سبب وجودي، ولكنه شر نسبي إضافي، وهو خير من وجه آخر، فإن وجود ذلك الحر والبرد والماء يترتب عليه مصالح وخيرات كُلّية، هذا الشر بالنسبة إليها جزئي. فتعطيل تلك الأسباب لتفويت هذا الشر الجزئي يتضمن شرًّا أكبر منه، وهو فوات تلك الخيرات الحاصلة بها.

فإن ما يحصل بالشمس والريح والمطر والثلج والحر والبرد من مصالح الخلق أضعاف أضعاف ما يحصل بذلك من مفاسد جزئية، هي في جنب تلك المصالح كقطرة في بحر.

هذا لو كان شرها حقيقيًّا، فكيف وهي خير من وجه، وشر من وجه، وإن لم يَعلم جهة الخير فيها كثيرٌ من الناس، فما قدّرها الربّ تعالىٰ سدىٰ، ولا خلقها باطلًا.

وعند هذا فيقال: الوجود إما أن يكون خيرًا من كل وجه، أو شرًّا من كل وجه، أو خيرًا من وجه شرًّا من وجه، وهذا علىٰ ثلاثة أقسام: قسم خيره راجح علىٰ شره، وعكسه، وقسم مستوٍ خيره وشره، وإما أن لا يكون فيه خير ولا شر، فهذه ستة أقسام(١) لا مزيد عليها، فبعضها واقع وبعضها غير واقع.

فأما القسم الأول وهو الخير المحض من كل وجه الذي لا شر فيه بوجه ما، فهو أشرف الوجودات(٢) علىٰ الإطلاق، وأكملها وأجلها، وكل خير

---

(١) باعتبار أن قوله: «أو خيرًا من وجه شرًّا من وجه» مذكورٌ لبيان الأقسام التالية له، لا قسيمًا.

(٢) «د» «ج»: «الموجودات».

وكمال فيها فهو مستفاد من خيره، وكماله في نفسه، وهي تستمد منه وهو لا يستمد منها، وهي فقيرة إليه وهو غني عنها، كلٌّ منها يسأله كماله.

فالملائكة تسأله ما لا حياة لها إلا به، من إعانته علىٰ ذكره وشكره وحسن عبادته، وتنفيذ أوامره، والقيام بما جعل إليهم من مصالح العالم العلوي والسفلي، وتسأله أن يغفر لبني آدم.

والرسل تسأله أن يعينهم علىٰ أداء رسالاته وتبليغها، وأن ينصرهم علىٰ أعدائهم، وغير ذلك من مصالحهم في معاشهم ومعادهم.

وبنو آدم كلهم يسألونه مصالحهم علىٰ تنوعها واختلافها.

والحيوان كله يسأله رزقه وغذاءه وقوته وما يقيمه، ويسأله الدفع عنه، والشجر والنبات يسأله غذاءه وما يكمل به، والكون كله يسأله إمداده بقاله وحاله: ﴿يَسْـَٔلُهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِى شَأْنٍ﴾ [الرحمن: ٢٩].

فأَكُفّ جميع العالم ممتدة إليه بالطلب والسؤال، ويده مبسوطة لهم بالعطاء والنوال، يمينه مَلْأىٰ لا يَغيضُها نفقةٌ، سَحّاء الليل والنهار، وعطاؤه وخيره مبذول للأبرار والفجّار، له كل كمال، ومنه كل خير، له الحمد كله، وله الملك كلّه، وله الثناء كله، وبيده الخير كله، وإليه يرجع الأمر كله، تبارك اسمه، وتباركت أوصافه، وتباركت أفعاله، وتباركت ذاته، فالبركة كلها له ومنه، لا يتعاظمه خير سُئِله، ولا تنقص خزائنه علىٰ كثرة عطائه وبذْلِه، فلو صُوِّر كلُّ كمال في العالم صورةً واحدة ثم كان العالم كله علىٰ تلك الصورة لكان نسبة ذلك إلىٰ كماله وجلاله وجماله دون نسبة سراج ضعيف(١) إلىٰ عين الشمس.

---

(١) «ضعيف» من «ج».

فصل

وأما الأقسام الخمسة الباقية فلا يدخل منها في الوجود إلا ما كانت المصلحة والحكمة والخير في إيجاده أكثر من المفسدة، والأقسام الأربعة لا تدخل في الوجود، أما الشر المحض الذي لا خير فيه، فذاك ليس له حقيقة، بل هو العدم المحض.

فإن قيل: إبليس شر محض، والكفر والشرك كذلك، وقد دخل في الوجود، فأي خير في إبليس، وفي وجود الكفر؟

قيل: في خلق إبليس من الحِكَم والمصالح والخيرات التي ترتبت علىٰ وجوده ما لا يعلمه إلا الله، كما سننبه علىٰ بعضه، فالله سبحانه لم يخلقه عبثًا، ولا قصد بخلقه إضرار عباده وهلاكهم، فكم لله في خلقه من حكمة باهرة، وحجة قاهرة، وآية ظاهرة، ونعمة سابغة، وهو وإن كان للأديان والإيمان كالسموم للأبدان؛ ففي إيجاد السموم من المصالح والحِكَم ما هو خير من تفويتها.

وأما الذي لا خير فيه ولا شر فلا يدخل أيضًا في الوجود؛ فإنه عبث يتعالىٰ الله عنه، وإذا امتنع دخول هذا القسم في الوجود فدخول ما الشر في إيجاده أغلب من الخير أولىٰ بالامتناع.

ومن تأمل هذا الوجود علم أن الخير فيه غالب؛ فإن الأمراض ــ وإن كثرت ــ فالصحة أكثر منها، واللذات أكثر من الآلام، والعافية أعظم من البلاء، والغرق والحرق والهدم ونحوها ـ وإن كثرت ـ فالسلامة أكثر.

ولو لم يوجد هذا القسم الذي خيره غالب لأجل ما يعرض فيه من الشر

لفات الخير الغالب، وفوات الخير الغالب شر غالب، ومثال ذلك: النار، فإن في وجودها منافع كثيرة، وفيها مفاسد، ولكن إذا قابلنا بين مصالحها ومفاسدها لم تكن لمفاسدها نسبة إلىٰ مصالحها، وكذلك المطر والرياح والحر والبرد.

وبالجملة فعناصر هذا العالم السفلي خيرها ممتزج بشرها، ولكن خيرها غالب، وأما العالم العلوي فبريء من ذلك.

فإن قيل: فهلّا خَلَقَ الخلّاق الحكيم هذه خالية من الشر، بحيث تكون خيرات محضة؟

فإن قلتم: اقتضت الحكمة خلق هذا العالم ممتزجًا فيه اللذة بالألم، والخير بالشر، فقد كان يمكن خلقه علىٰ حالة لا يكون فيه شرًّا كالعالم العلوي.

سلّمْنا أن وجود ما الخير فيه أغلب من الشر أولىٰ من عدمه، فأي خير ومصلحة في وجود رأس الشر كله ومنبعه وقدوة أهله فيه: إبليس، وأي خير في إبقائه إلىٰ آخر الدهر؟

وأي خير يغلب في نشأة يكون منها تسعة وتسعون في النار وواحد في الجنة؟

وأي خير غالب حصل بإخراج الأبوين من الجنة، حتىٰ جرىٰ علىٰ الأولاد ما جرىٰ، ولو داما في الجنة لارتفع الشر بالكلية؟

وإذا كان قد خلقهم لعبادته فكيف اقتضت حكمته أنْ صرف أكثرهم عنها، ووفّق لها الأقل من الناس؟

وأي خير يغلب في خلق الكفر والفسوق والعصيان والظلم والبغي؟

وأي خير في إيلام غير المكلفين، كالأطفال والمجانين؟

فإن قلتم: فائدته التعويض؛ انتقض عليكم بإيلام البهائم.

ثم[1] وأيّ خير في خلق الدجال، وتمكينه من الظهور والافتتان به؟ وإذ قد اقتضت الحكمة ذلك فأي خير حصل في تمكينه من إظهار تلك الخوارق والعجائب؟

وأي خير في السحر وما يترتب عليه من المفاسد والمضار؟

وأي خير في إلباس الخلق شِيَعًا، وإذاقة بعضهم بأس بعض؟

وأي خير في خلق السموم وذوات السموم، والحيوانات العادِيَة المؤذية بطبعها؟

وأي خير في خراب هذه البِنْية بعد خلقها في أحسن تقويم، وردّها إلىٰ أرذل العمر بعد استقامتها وصلاحها؟

وكذلك خراب هذه الدار ومحو أثرها.

فإن كان وجود ذلك خيرًا غالبًا فإبطاله إبطال للخير الغالب.

دع هذا كله، فأي خير راجح أو مرجوح في النار، وهي دار الشر الأعظم والبلاء الأكبر؟

ولا خلاص لكم عن هذه الأسئلة إلا بسدّ باب الحكمة والتعليل،

---

(١) «ثم» من «ج».

وإسناد الكون إلىٰ محض المشيئة، أو القول بالإيجاب الذاتي، وأن الربّ لا يفعل باختياره ومشيئته.

وهذه الأسئلة إنما ترد علىٰ مَن يقول بالفاعل المختار، فلهذا لجأ القائلون به إلىٰ إنكار التعليل جملة، فاختاروا أحد المذهبين، وتحيّزوا إلىٰ إحدىٰ الفئتين، وإلا فكيف تجمعون بين القول بالحكمة والتعليل وبين هذه الأمور؟!

فالجواب بعد أن نقول: سبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلا الله، والله أكبر، بل في تحقيق هذه الكلمات الجواب الشافي.

﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ﴾ [آل عمران: ١٩١]، ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ۝٣٨ مَا خَلَقْنَٰهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الدخان: ٣٨- ٣٩]، ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًا ۚ ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ۚ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ [ص: ٢٧]، ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ۝١١٥ فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ ٱلْمَلِكُ ٱلْحَقُّ ۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْكَرِيمِ﴾ [المؤمنون: ١١٥- ١١٦]، ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ وَمِنَ ٱلْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ ٱلْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَىْءٍ عِلْمًۢا﴾ [الطلاق: ١٢]، ﴿جَعَلَ ٱللَّهُ ٱلْكَعْبَةَ ٱلْبَيْتَ ٱلْحَرَامَ قِيَٰمًا لِّلنَّاسِ وَٱلشَّهْرَ ٱلْحَرَامَ وَٱلْهَدْىَ وَٱلْقَلَٰٓئِدَ ۚ ذَٰلِكَ لِتَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَأَنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [المائدة: ٩٧]، ﴿صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ﴾ [النمل: ٨٨]، و﴿أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ﴾ [السجدة: ٧].

فما في خلقه سبحانه من تفاوت، بل هو في غاية التناسب، واقع علىٰ

أكمل الوجوه، وأقربها إلىٰ حصول الغايات المحمودة والحِكَم المطلوبة، فلم تكن تحصل تلك الحِكَم والغايات التي انفرد الله سبحانه بعلمها علىٰ التفصيل، وأطلع من شاء من عباده علىٰ أيسر اليسير منها، إلا بهذه الأسباب والبدايات(١).

وقد سأله الملائكة المقربون عن جنس هذه الأسئلة وأصلها فقال: ﴿إِنِّيٓ أَعۡلَمُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾ [البقرة: ٣٠]، فأقرّوا له بكمال العلم والحكمة، وأنه في جميع أفعاله علىٰ صراط مستقيم، وقالوا: ﴿سُبۡحَٰنَكَ لَا عِلۡمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمۡتَنَآۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَلِيمُ ٱلۡحَكِيمُ﴾ [البقرة: ٣٢]، ولما ظهر لهم بعض حكمته فيما سألوا عنه، وأنهم لم يكونوا يعلمون قال: ﴿أَلَمۡ أَقُل لَّكُمۡ إِنِّيٓ أَعۡلَمُ غَيۡبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَأَعۡلَمُ مَا تُبۡدُونَ وَمَا كُنتُمۡ تَكۡتُمُونَ﴾ [البقرة: ٣٣].

فصل

ونحن نذكر أصولًا مهمة يتبين بها جواب هذه الأسئلة، وقد اعترف كثير من المتكلمين ـ ممن له نظر في الفلسفة والكلام ـ أنه لا يمكن الجواب عنها إلا بالتزام القول بالموجِب بالذات، أو القول بإبطال الحكمة والتعليل، وأنه سبحانه لا يفعل شيئًا لشيء، ولا يأمر بشيء لحكمة، ولا جعل شيئًا من الأشياء سببًا لغيره، وما ثَمّ إلا مشيئة محضة، وقدرة ترجّح مِثْلًا علىٰ مِثْل بلا سبب ولا علّة، وأنه لا يقال في فِعْله: لِمَ ولا كيف، ولا لأي سبب وحكمة، ولا هو مُعلَّل بالمصالح.

---

(١) «د»: «والهدايات».

قال الرازي في «مباحثه»: «فإن قيل: فلِمَ لمْ يخلق الخالق هذه الأشياء عَرِيّة عن كل الشرور؟

فنقول: لأنه لو جعلها كذلك لكان هذا هو القسم الأول، وذلك مما فُرِغ عنه[1]».

يعني: كان ذلك هو القسم الذي هو خير محض لا شر فيه.

قال: «وبقي في العقل[2] قسم آخر، وهو الذي يكون خيره غالبًا على شره، وقد بينا أن الأولى بهذا القسم أن يكون موجودًا.

قال: وهذا الجواب لا يعجبني؛ لأن لقائل أن يقول: إن جميع هذه الخيرات والشرور إنما توجد باختيار الله تعالى وإرادته، فالاحتراق الحاصل عقيب النار ليس موجَبًا عن النار، بل الله تعالى اختار خلقه عقيب مماسة النار، وإذا كان حصول الاحتراق عقيب مماسة النار[3] باختيار الله وإرادته، فكان يمكنه أن يختار خلق الإحراق عند ما يكون خيرًا، ولا يختار خلقه عند ما يكون شرًّا.

ولا خلاص عن هذه المطالبة إلا ببيان كونه سبحانه فاعلًا بالذات لا بالقصد والاختيار، ويرجع حاصل الكلام في هذه المسألة إلى مسألة القِدَم

---

(١) كذا في «د» و«م» و«المباحث المشرقية» (٢/ ٥٢٢)، ووقع في «ج»: «خرج عنه»، وفي «طريق الهجرتين» (١/ ٣٣٩): «فرغ منه»، وهذا موافق للمشهور في تعدية «فرغ» بـ«من»، وقد قُرِئ: «حتى إذا فُرِّغَ عن قلوبهم»، انظر: «تاج العروس» (٢٢/ ٥٤٩).

(٢) «ج»: «الفعل»، تحريف.

(٣) جملة: «وإذا كان حصول الاحتراق عقيب مماسة النار» ساقطة من «م».

والحدوث»[1].

فانظر كيف اعترف بأنه لا خلاص عن هذه الأسئلة إلا بتكذيب جميع الرسل من أولهم إلىٰ آخرهم، وإبطال جميع الكتب المنزلة من عند الله، ومخالفة صريح العقل في أن خالق العالم سبحانه مريد مختار، ما شاء كان بمشيئته، وما لم يشأ لم يكن لعدم مشيئته، وأنه ليس في الكون شيء حاصل بدون مشيئته البتّة.

فأقرَّ علىٰ نفسه أنه لا خلاص له عن تلك الأسئلة إلا بالتزام طريقة أعداء الرسل والملل، القائلين بأن الله لم يخلق السماوات والأرض في ستة أيام، ولا أوجد العالم بعد عدمه، ولا يُفنيه بعد إيجاده، وصدور ما صدر عنه بغير اختياره ومشيئته، فلم يكن مختارًا مريدًا للعالم.

وليس عنده إلا هذا القول، أو قول الجبرية منكري الأسباب والحِكَم والتعليل، أو قول المعتزلة الذين أثبتوا حكمة لا ترجع إلىٰ الفاعل، وأوجبوا رعاية مصالح شبّهوا فيها الخالق بالمخلوق، وجعلوا له بعقولهم شريعة أوجبوا عليه فيها، وحرّموا، وحجروا عليه.

فالأقوال الثلاثة تتردد في صدره، وتتقاذف به أمواجها تقاذف السفينة إذا لعبت بها الرياح الشديدة، والعاقل لا يرضىٰ لنفسه بواحد من هذه الأقوال؛ لمنافاتها للعقل والنقل والفطرة.

والقول الحق في هذه الأقوال كيوم الجمعة في الأيام، أضلّ الله عنه أهل

---

(١) «المباحث المشرقية» (٢/ ٥٢٢-٥٢٣)، ونقله المؤلف في «طريق الهجرتين» (١/ ٣٣٩).

الكتابين قبل هذه الأمة، وهداهم إليه، كما قال النبي ﷺ في الجمعة: «**أضل الله عنها مَنْ كان قبلنا، فاليوم لنا، وغدًا لليهود، وبعد غدٍ للنصارىٰ**»(١).

ونحن هكذا نقول بحمد الله ومنّه: القول الوسط الصواب لنا، وإنكار الفاعل بالمشيئة والاختيار لأعداء الرسل، وإنكار الحكمة والمصلحة والتعليل والأسباب للجهمية والجبرية، وإنكار عموم القدرة والمشيئة والحكمة العائدة إلىٰ الرب تعالىٰ من محبته وكراهته وموجِب حمده ومقتضىٰ أسمائه وصفاته ومعانيها وآثارها للقدرية المجوسية.

ونحن نبرأ إلىٰ الله من هذه الأقوال وقائلها، إلا من حق تتضمنه مقالة كل فرقة منهم، فنحن به قائلون، وإليه منقادون، وله مذعنون.

فصل

الأصل الأول: إثبات عموم علمه سبحانه، وإحاطته بكل معلوم، وأنه لا تخفىٰ عليه خافية، ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض، بل قد أحاط بكل شيء علمًا، وأحصىٰ كل شيء عددًا، والخلاف في هذا الأصل مع فرقتين:

إحداهما: أعداء الرسل كلهم، وهم الذين ينفون علمه بالجزئيات، وحاصل قولهم: إنه لا يَعلم موجودًا البتّة، فإن كل موجود جزئي معيّن، فإذا لم يعلم الجزئيات لم يكن عالمًا بشيء من العالم العلوي والسفلي.

والفرقة الثانية: غلاة القدرية الذين اتفق السلف علىٰ كفرهم، وحكموا بقتلهم، الذين يقولون: لا يَعلم أعمالَ عباده حتىٰ يعملوها، ولم يعلمها قبل

---

(١) أخرجه البخاري (٨٧٦)، ومسلم (٨٥٦) من حديث أبي هريرة.

ذلك، ولا كتبها، ولا قَدّرها، فضلًا عن أن يكون قد شاءها وكوَّنها.

وقول هؤلاء معلوم البطلان بالضرورة من أديان جميع المرسلين، وكتب الله المنزلة، وكلام الرسول ﷺ مملوء بتكذيبهم، وإبطال قولهم، وإثبات عموم علمه الذي لا يشاركه فيه خلقه، ولا يحيطون بشيء منه إلا بما شاء أن يطلعهم عليه، ويعلمهم به، وما أخفاه عنهم ولم يطلعهم عليه لا نسبة لما عرفوه إليه إلا دون نسبة قطرة واحدة إلىٰ البحار كلها، كما قال الخضر لموسىٰ وهما أعلم أهل الأرض إذ [ذاك][1]: «**ما نقص علمي وعلمُك من علم الله إلا كما نقص هذا العصفور من هذا البحر**»[2].

ويكفي أن ما يتكلم به من علمه[3] لو قُدِّر أنّ البحر يمده من بعده سبعةَ أبحرِ مدادٍ، وأشجار الأرض كلها من أول الدهر إلىٰ آخره أقلام= يُكتب به ما يتكلم به مما يعلمه؛ لنفدت البحار، وفنيت الأقلام، ولم تنفد كلماته، فنسبة علوم الخلائق إلىٰ علمه سبحانه كنسبة قدرتهم إلىٰ قدرته، وغناهم إلىٰ غناه، وحكمتهم إلىٰ حكمته.

وإذا كان أعلم خلقه به علىٰ الإطلاق يقول: «**لا أحصي ثناءً عليك، أنت كما أثنيت علىٰ نفسك**»[4]، ويقول في دعاء الاستخارة: «**فإنك تقدر ولا**

---

(١) في الأصول: «إذا ما نقص»، وضبطها في «م»: «إذًا»، وليس بشيء، وظاهر السياق يدل علىٰ إرادة «إذ» الظرفية بمعنىٰ «حين»، وتلزمها الإضافة إلىٰ ظرف مثلها، وصححها في «ط»: «حينئذ»، والمثبت أقرب للمعنىٰ والرسم إن شاء الله.

(٢) أخرجه البخاري (١٢٢)، ومسلم (٢٣٨٠) من حديث أبي بن كعب.

(٣) «د»: «علم الله».

(٤) تقدم تخريجه في (١/ ٣٧٨).

أقدر، وتعلم ولا أعلم، وأنت علام الغيوب»(١).

ويقول سبحانه لملائكته: ﴿إِنِّيٓ أَعۡلَمُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾ [البقرة: ٣٠]، ويقول سبحانه لأعلم الأمم ـ وهم أمة محمد ﷺ ـ: ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِتَالُ وَهُوَ كُرۡهٞ لَّكُمۡۖ وَعَسَىٰٓ أَن تَكۡرَهُواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ خَيۡرٞ لَّكُمۡۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ شَرّٞ لَّكُمۡۚ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ وَأَنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢١٦]، ويقول لأهل الكتاب: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ إِلَّا قَلِيلٗا﴾ [الإسراء: ٨٥]، وتقول رسله يوم القيامة حين يسألهم: ماذا أجبتم؟ ﴿لَا عِلۡمَ لَنَآۖ إِنَّكَ أَنتَ عَلَّٰمُ ٱلۡغُيُوبِ﴾ [المائدة: ١٠٩]، وهذا هو الأدب المطابق للحق في نفس الأمر؛ فإن علومهم وعلوم الخلائق تضمحلّ وتتلاشىٰ في علمه سبحانه، كما يضمحلّ ضوء السراج الضعيف في عين الشمس.

فمِنْ أظلم الظلم، وأبين الجهل، وأقبح القبيح، وأعظم القِحَة والجراءة: أن يعترض من لا نسبة لعلمه إلىٰ علوم الناس، التي لا نسبة لها إلىٰ علوم الرسل، التي لا نسبة لها إلىٰ علم رب العالمين = عليه، ويقدح في حكمته، ويظن أن الصواب والأولىٰ أن يكون غير ما جرىٰ به قلمُه، وسبق به علمُه، وأن يكون الأمر بخلاف ذلك.

فسبحان الله رب العالمين، تنزيهًا لربوبيته وإلهيته وعظمته وجلاله عما لا يليق به من كل ما نسبه إليه الجاهلون الظالمون، فسبحان الله كلمة يُحاشىٰ اللهُ بها عن كل ما يخالف كماله من سوء ونقص وعيب، فهو المنزّه التنزيه التام من كل وجه، وبكل اعتبار عن كل نقص متوهَّم، وإثبات عموم حمده وكماله وتمامه ينفي ذلك، واتصافه بصفات الإلهية التي لا تكون لغيره،

---

(١) تقدم تخريجه في (١/ ١١٥)، وقوله: «ويقول في» إلىٰ هنا ساقط من «د».

وكونه أكبر من كل شيء في ذاته وأوصافه وأفعاله ينفي ذلك، فمن[(١)] رسخت معرفته في معنىٰ: سبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلا الله، والله أكبر، وسافر قلبه في منازلها، وتلقىٰ معانيها من مشكاة النبوة، لا من مشكاة الفلسفة والكلام الباطل وآراء المتكلمين.

فهذا أصل يجب التمسك به في هذا المقام، وأن يُعرف أن عقول العالمين ومعارفهم وعلومهم وحكمهم تقصر عن الإحاطة بتفاصيل حكمة الرب تعالىٰ في أصغر مخلوقاته.

الأصل الثاني: أنه سبحانه حيّ حقيقة، وحياته أكمل الحياة وأتمها، وهي حياة تستلزم جميع صفات الكمال، ونفي أضدادها من جميع الوجوه، ومن لوازم الحياة الفعل الاختياري؛ فإن كل حيّ فعّال، وصدور الفعل عن الحيّ بحسب كمال حياته ونقصها، فكل مَن كانت حياته أكمل من غيره كان فعله أقوىٰ وأكمل، وكذلك قدرته، ولهذا كان الربُّ تعالىٰ علىٰ كل شيء قدير، وهو فعَّال لما يريد.

وقد ذكر البخاري في كتاب «خلق الأفعال» عن نعيم بن حماد أنه قال: «الحيُّ هو الفعّال، وكل حيّ فعّال»[(٢)].

فلا فرق بين الحيِّ والميت إلا بالفعل والشعور.

وإذا كانت الحياة مستلزِمة للفعل ـ وهو الأصل الثالث ـ فالفعل الذي لا يعقل الناس سواه هو الفعل الاختياري الإرادي، الحاصل بقدرة الفاعل

---

(١) كذا في الأصول بشرط دون جواب، فلعلها: «فيمن»، وفي «ط»: «لمن».

(٢) «خلق أفعال العباد» (٢/ ١٩٢) بمعناه، ولم أقف علىٰ نص كلام نعيم، وعزاه المصنف في موضع سابق إلىٰ الدارمي وغيره، انظر: (١/ ١٦).

وإرادته ومشيئته، وما يصدر عن الذات من غير قدرة منها ولا إرادة لا يسميه أحد من العقلاء فعلًا، وإن كان أثرًا من آثارها ومتولّدًا عنها، كتأثير النار في الإحراق، والماء في الإغراق، والشمس في الحرارة، فهذه آثار صادرة عن هذه الأجسام، وليست أفعالًا لها، وإن كانت بقوىٰ وطبائع جعلها الله فيها، فالفعل والعمل من الحيّ العالم لا يقع إلا بمشيئته وقدرته.

وكون الربّ تعالىٰ حيًّا فاعلًا مختارًا مريدًا مما اتفقت عليه الرسل والكتب، ودلّ عليه العقل والفطرة، وشهدت به الموجودات ناطقها وصامتها، جمادها وحيوانها، علويّها وسفليّها، فمن أنكر فعل الربّ الواقع بمشيئته واختياره فقد جحد ربّه وفاطره، وأنكر أن يكون للعالم ربّ.

الأصل الرابع: أنه سبحانه ربط الأسباب بمسبَّباتها شرعًا وقدرًا، وجعل الأسباب محل حكمته في أمره الديني الشرعي، وأمره الكوني القدري، ومحل ملكه وتصرفه، فإنكار الأسباب والقوىٰ والطبائع جحد للضروريات، وقدح في العقول والفطر، ومكابرة للحس، وجحد للشرع والجزاء.

فقد جعل الله تعالىٰ مصالح العباد في معاشهم ومعادهم، والثواب والعقاب، والحدود والكفارات، والأوامر والنواهي، والحِلّ والحرمة، كل ذلك مرتبطًا بالأسباب قائمًا بها، بل العبد نفسه وصفاته وأفعاله سبب لما يصدر عنه، بل الموجودات كلها أسباب ومسبَّبات، والشرع كله أسباب ومسبَّبات، والمقادير أسباب ومسبَّبات، والقدر جارٍ عليها، متصرف فيها، فالأسباب محل الشرع والقدر.

والقرآن مملوء من إثبات الأسباب، كقوله: ﴿بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [لقمان: ١٥]، ﴿بِمَا كُنتُمْ تَكْسِبُونَ﴾ [الأعراف: ٣٩]، ﴿ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ

يَدَاكَ﴾ [الحج: ١٠]، ﴿فَبِمَا(١) كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ [الشورى: ٣٠]، ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا أَسْلَفْتُمْ فِي الْأَيَّامِ الْخَالِيَةِ﴾ [الحاقة: ٢٤]، ﴿جَزَاءً وِفَاقًا﴾ [النبأ: ٢٦]، ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا ﴿١٦٠﴾ وَأَخْذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ﴾ [النساء: ١٦٠- ١٦١]، ﴿فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَاقَهُمْ وَكُفْرِهِم بِآيَاتِ اللَّهِ وَقَتْلِهِمُ الْأَنبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ﴾ إلىٰ قوله: ﴿وَبِكُفْرِهِمْ وَقَوْلِهِمْ عَلَىٰ مَرْيَمَ بُهْتَانًا عَظِيمًا ﴿١٥٦﴾ وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ﴾ [النساء: ١٥٥- ١٥٧]، وقوله: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً﴾ [المائدة: ١٣]، وقوله: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنتَ لَهُمْ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، وقوله: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانَت تَّأْتِيهِمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَكَفَرُوا فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ﴾ [غافر: ٢٢]، وقوله: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥]، وقوله: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا اتَّبَعُوا الْبَاطِلَ وَأَنَّ الَّذِينَ آمَنُوا اتَّبَعُوا الْحَقَّ مِن رَّبِّهِمْ﴾ [محمد: ٣]، وقوله: ﴿فَعَصَوْا رَسُولَ رَبِّهِمْ فَأَخَذَهُمْ أَخْذَةً رَّابِيَةً﴾ [الحاقة: ١٠]، وقوله: ﴿فَكَذَّبُوهُمَا فَكَانُوا مِنَ الْمُهْلَكِينَ﴾ [المؤمنون: ٤٨]، ﴿فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ فَأَخَذْنَاهُ أَخْذًا وَبِيلًا﴾ [المزمل: ١٦]، ﴿فَكَذَّبُوهُ فَعَقَرُوهَا فَدَمْدَمَ عَلَيْهِمْ رَبُّهُم بِذَنبِهِمْ فَسَوَّاهَا﴾ [الشمس: ١٤]، وقوله: ﴿فَلَمَّا آسَفُونَا انتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَاهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٥٥﴾ فَجَعَلْنَاهُمْ سَلَفًا وَمَثَلًا لِّلْآخِرِينَ﴾ [الزخرف: ٥٥- ٥٦]، وقوله: ﴿وَنَزَّلْنَا(٢) مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُّبَارَكًا فَأَنبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ﴾ [ق: ٩]، وقوله: ﴿حَتَّىٰ إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِن كُلِّ

---

(١) في الأصول: «بما».

(٢) في الأصول: «وأنزلنا»، وكشُطِت الألف في «ج»، وشددت الزاء.

ٱلثَّمَرَٰتِۚ﴾ [الأعراف: ٥٧]، وقوله: ﴿يَهۡدِي بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضۡوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ﴾ [المائدة: ١٦]، وقوله: ﴿قَٰتِلُوهُمۡ يُعَذِّبۡهُمُ ٱللَّهُ بِأَيۡدِيكُمۡ﴾ الآية [التوبة: ١٤]، وقوله: ﴿وَأَنزَلۡنَا مِنَ ٱلۡمُعۡصِرَٰتِ مَآءٗ ثَجَّاجٗا ١٤ لِّنُخۡرِجَ بِهِۦ حَبّٗا وَنَبَاتٗا ١٥ وَجَنَّٰتٍ أَلۡفَافًا﴾ [النبأ: ١٤- ١٦].

وكل موضع رُتِّب فيه الحكم الشرعي أو الجزائي علىٰ الوصف أفاد كونه سببًا له، كقوله: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، وقوله: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖۖ﴾ [النور: ٢]، وقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ يُمَسِّكُونَ بِٱلۡكِتَٰبِ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجۡرَ ٱلۡمُصۡلِحِينَ﴾ [الأعراف: ١٧٠]، وقولــه: ﴿ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَصَدُّواْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ زِدۡنَٰهُمۡ عَذَابٗا فَوۡقَ ٱلۡعَذَابِ بِمَا كَانُواْ يُفۡسِدُونَ﴾ [النحل: ٨٨]، وهذا أكثر من أن يُستوعَب.

وكل موضع تضمّن الشرط والجزاء أفاد سببية الشرط والجزاء، وهو أكثر من أن يُستوعَب، كقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن تَتَّقُواْ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّكُمۡ فُرۡقَانٗا﴾ [الأنفال: ٢٩]، وقوله: ﴿لَئِن شَكَرۡتُمۡ لَأَزِيدَنَّكُمۡۖ وَلَئِن كَفَرۡتُمۡ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٞ﴾ [إبراهيم: ٧].

وكل موضع رُتِّب فيه الحكم علىٰ ما قبله بحرف الفاء أفاد التسبيب، وقد تقدم.

وكل موضع ذُكِرت فيه الباء تعليلاً لما قبلها بما بعدها أفاد التسبيب.

وكل موضع صُرِّح فيه: بأن كذا جزاء لكذا أفاد التسبيب.

وكل موضع ذُكِرت فيه حكمة الحُكْم وعلّته الغائية أفاد التسبيب؛ فإن العلّة الغائية علّة للعلّة الفاعلية.

ولو تتبعنا ما يفيد إثبات الأسباب من القرآن والسنة لزاد على عشرة آلاف موضع، ولم نقل ذلك مبالغة بل حقيقة، ويكفي شهادة الحسِّ والعقل والفِطَر.

ولهذا قال مَن قال من أهل العلم: تكلم قوم في إنكار الأسباب فأضحكوا ذوي العقول على عقولهم[1]. وظنوا أنهم بذلك ينصرون التوحيد، فشابهوا المعطلة الذين أنكروا صفات الربّ، ونعوت كماله، وعلوّه على خلقه، واستواءه على عرشه، وتكلّمَه بكتبه، وتكليمه لملائكته وعباده، وظنوا أنهم بذلك ينصرون التوحيد، فما أفادهم إلا تكذيب الله ورسله، وتنزيهه عن كل كمال، ووصفه بصفات المعدوم والمستحيل.

ونظير من نزَّه الله عن أفعاله، وأن يقوم به فِعْل البتّة، وظنّ أنه ينصر بذلك حدوث العالم، وكونَه مخلوقًا بعد أن لم يكن، وقد أنكر أصل الفعل والخلق جملة.

ثم من أعظم الجناية على الشرائع والنبوات والتوحيد إيهام الناس أن التوحيد لا يتم إلا بإنكار الأسباب، فإذا رأى العقلاء أنه لا يمكن إثبات توحيد الربّ إلا بإبطال الأسباب ساءت ظنونهم بالتوحيد وبمن جاء به، وأنت لا تجد كتابًا من الكتب أعظم إثباتًا للأسباب من القرآن.

ويالله العجب! إذا كان الله خالق السبب والمسبَّب، وهو الذي جعل هذا سببًا لهذا، والأسباب والمسبَّبات طوع مشيئته وقدرته، منقادة لحكمه، إن شاء أن يبطل سببية الشيء أبطلها، كما أبطل إحراق النار على خليله إبراهيم،

---

(١) حكى شيخ الإسلام هذه الجملة عن بعض الفضلاء كما في «مجموع الفتاوى» (٨/ ١٣٧).

وإغراق الماء علىٰ كَلِيمه وقومِه، وإن شاء أقام لتلك الأسباب موانع تمنع تأثيرها مع بقاء قواها، وإن شاء خلّىٰ بينها وبين اقتضائها لآثارها، فهو سبحانه يفعل هذا وهذا وهذا، فأي قدح يوجب ذلك في التوحيد، وأي شرك يترتب علىٰ ذلك بوجه من الوجوه!

ولكن ضعفاء العقول إذا سمعوا أن النار لا تُحْرِق، والماء لا يُغرِق، والخبز لا يُشبع، والسيف لا يقطع، ولا تأثير لشيء من ذلك البتّة، ولا هو سبب لهذا الأثر، وليس فيه قوة، وإنما الخالق المختار يشاء حصول كل أثر من هذه الآثار عند ملاقاة كذا لكذا= قال[1]: هذا هو التوحيد، وإفراد الربّ بالخلق والتأثير، ولم يدر هذا القائل أن هذا إساءة ظن بالتوحيد، وتسليط لأعداء الرسل علىٰ ما جاؤوا به، كما تراه عيانًا في كتبهم، ينفّرون به الناس عن الإيمان، ولا ريب أن الصديق الجاهل قد يضر ما لا يضره العدو العاقل.

وقد قال تعالىٰ عن ذي القرنين: ﴿وَءَاتَيْنَٰهُ مِن كُلِّ شَىْءٍ سَبَبًا﴾ [الكهف: ٨٤]، قال علي بن أبي طلحة، عن ابن عباس: «علمًا»[2].

قال قتادة وابن زيد وابن جُرَيْج والضحاك: «علمًا يتسبّب به إلىٰ ما يريد»[3].

وكذلك قال أبو إسحاق: «علمًا يوصله إلىٰ حيث يريد»[4].

---

(١) كذا في «د» و «م»، وفي «ج»: «قالت»، والأشبه بالسياق: «قالوا».
(٢) أخرجه الطبري (١٥/ ٣٧١).
(٣) نسبه إليهم مكي في «الهداية» (٦/ ٤٤٤٩)، والواحدي في «البسيط» (١٤/ ١٣٠).
(٤) «معاني القرآن» (٣/ ٣٠٨).

قال المبرّد: «وكل ما وَصَل شيئًا بشيء فهو سبب»(١).

وقال كثير من المفسرين: آتيناه من كل ما بالخلق إليه حاجة علمًا ومعونة له.

وقد سمَّىٰ سبحانه الطريق سببًا في قوله: ﴿فَأَتْبَعَ سَبَبًا﴾ [الكهف: ٨٥]، قال مجاهد: «طريقًا»(٢).

وقيل: السبب الثاني هو الأول، أي: اتَّبَعَ سببًا من تلك الأسباب التي أوتيها، مما يوصله إلىٰ مقصوده.

وسَمَّىٰ تعالىٰ أبواب السماء أسبابًا، إذ منها يُدخَل إلىٰ السماء، قال تعالىٰ عن فرعون: ﴿لَّعَلِّيٓ أَبۡلُغُ ٱلۡأَسۡبَٰبَ ٣٦ أَسۡبَٰبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ [غافر: ٣٦- ٣٧]، أي: أبوابها التي أدخل منها إليها.

وقال زهير:

ومن هاب أسباب المنايا ينَلْنَهُ ... ولو رام أسباب السماء بسُلَّمِ(٣)

وسُمِّي الحبل سببًا لإيصاله إلىٰ المقصود، قال تعالىٰ: ﴿فَلۡيَمۡدُدۡ بِسَبَبٍ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ [الحج: ١٥].

قال بعض أهل اللغة: السبب من الحبال القوي الطويل.

---

(١) نسبه إليه في «البسيط» (١٤/ ١٣٠)، وانظر: «العين» (٧/ ٢٠٤).

(٢) أسنده بنحوه الطبري (١٥/ ٣٧٣)، وانظر: «تفسير مجاهد» (٤٥٠).

(٣) «شرح القصائد العشر» للتبريزي (١٩٤).

قال: ولا يُدعىٰ الحبلُ سببًا حتىٰ يُصعَد به ويُنزَل[1]، ثم قيل لكل شيء وصلت به إلىٰ موضع أو حاجة تريدها: سبب، يقال: ما بيني وبين فلان سبب، أي: آصرة رحم أو عاطفة مودة.

وقد سمَّىٰ تعالىٰ وَصْل الناس بينهم أسبابًا، وهي التي يتسببون بها إلىٰ قضاء حوائجهم[2] بعضهم من بعض، قال تعالىٰ: ﴿إِذْ تَبَرَّأَ ٱلَّذِينَ ٱتُّبِعُواْ مِنَ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُواْ وَرَأَوُاْ ٱلْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ ٱلْأَسْبَابُ﴾ [البقرة: ١٦٦]، يعني: الوُصلات التي كانت بينهم في الدنيا.

قال ابن عباس وأصحابه: «يعني أسباب المودة والوُصلات التي كانت بينهم في الدنيا»[3].

وقال ابن زيد: «هي الأعمال التي كانوا يؤمّلون أن يصلوا بها إلىٰ ثواب الله».

وقيل: هي الأرحام التي كانوا يتعاطفون بها[4].

وبالجملة فسمىٰ الله سبحانه ذلك كله أسبابًا؛ لأنها كانت يُتوصَّل بها إلىٰ مسبَّباتها، وهذا كله عند نفاة الأسباب مجاز لا حقيقة له، وبالله التوفيق.

---

(١) حكاه في «تهذيب اللغة» (١٢/ ٣١٤) عن خالد بن جَنْبَة، والفقرة مقتبسة من «البسيط» (٣/ ٤٧٩).

(٢) «د»: «حوائج».

(٣) هذه الفقرة ساقطة من «م».

(٤) انظر: «جامع البيان» (٣/ ٢٦-٢٩)، «تفسير ابن أبي حاتم» (١/ ٢٧٨-٢٧٩).

وهذا الباب يتصل[1] بـ

الباب الثاني والعشرون

في إثبات حكمة الرب تعالىٰ في خَلْقه وأَمْره، وذِكْر الغايات المطلوبة له بذلك، والعواقب الحميدة التي يفعل لأجلها ويأمر لأجلها

فنقول: قد دلت أدلة العقول الصحيحة والفِطَر السليمة علىٰ ما دلَّ عليه القرآن والسنة[2]؛ أنه سبحانه حكيم لا يفعل شيئًا عبثًا، ولا لغير معنىٰ ومصلحة وحكمة هي الغاية المقصودة بالفعل، بل أفعاله سبحانه صادرة عن حكمة بالغة لأجلها فعل، كما هي ناشئة عن أسباب بها فعل، وقد دلّ كلامه وكلام رسوله علىٰ هذا وهذا في مواضع لا تكاد تحصىٰ، ولا سبيل إلىٰ استيعاب أفرادها، فنذكر بعض أنواعها:

النوع الأول: التصريح بلفظ الحكمة وما تصرف منه، كقوله: ﴿حِكْمَةٌۢ بَٰلِغَةٌۖ﴾ [القمر: ٥]، وقوله: ﴿وَأَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾ [النساء: ١١٣]، وقوله: ﴿وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِىَ خَيْرًا كَثِيرًاۗ﴾ [البقرة: ٢٦٩]، والحكمة هي العلم النافع والعمل الصالح، وسُمّي حكمة لأن العلم والعمل قد تعلقا بمتعلّقيهما، وأوصلا إلىٰ غايتيهما.

---

(١) «م»: «يبطل».

(٢) من قوله: «وهذا الباب» إلىٰ هنا ساقط من «ج» و«ط»، وفي موضعه: «فصل الأصل الخامس»! ، ومن هنا وقع الخلط في تعداد أبواب الكتاب الآتية.

ولذلك لا يكون الكلام حكمة حتىٰ يكون موصلًا إلىٰ الغايات المحمودة والمطالب النافعة، فيكون مرشدًا إلىٰ العلم النافع والعمل الصالح، فتحصل الغاية المطلوبة، فإذا كان المتكلم به لم يقصد مصلحة المخاطبين ولا هُداهم، ولا إيصالهم إلىٰ سعادتهم، ودلالتهم علىٰ أسبابها وتوابعها، ولا كان ذلك هو الغاية المقصودة المطلوبة، ولا تكلَّم لأجلها، ولا أَرسل الرسلَ وأَنزل الكتبَ لأجلها، ولا نَصب الثوابَ والعقابَ لأجلها= لم يكن حكيمًا، ولا كلامه حكمة، فضلًا عن أن تكون بالغة.

النوع الثاني: إخباره أنه فعل كذا لكذا، وأنه أمر بكذا لكذا، كقوله: ﴿ذَٰلِكَ لِتَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [المائدة: ٩٧]، وقوله: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ وَمِنَ ٱلْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ ٱلْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَىْءٍ عِلْمًۢا﴾ [الطلاق: ١٢]، وقال: ﴿جَعَلَ ٱللَّهُ ٱلْكَعْبَةَ ٱلْبَيْتَ ٱلْحَرَامَ قِيَٰمًا لِّلنَّاسِ وَٱلشَّهْرَ ٱلْحَرَامَ وَٱلْهَدْىَ وَٱلْقَلَٰٓئِدَ ذَٰلِكَ لِتَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَأَنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [المائدة: ٩٧]، وقوله: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥]، وقوله: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾ [النساء: ١٠٥]، وقوله: ﴿لِّئَلَّا يَعْلَمَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ أَلَّا يَقْدِرُونَ عَلَىٰ شَىْءٍ مِّن فَضْلِ ٱللَّهِ﴾ [الحديد: ٢٩]، وقوله: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِى كُنتَ عَلَيْهَآ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ﴾ [البقرة: ١٤٣]، وقوله: ﴿فَإِنَّهُۥ يَسْلُكُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِۦ رَصَدًا ﴿٢٧﴾ لِّيَعْلَمَ أَن قَدْ أَبْلَغُوا۟ رِسَٰلَٰتِ رَبِّهِمْ﴾ [الجن: ٢٧- ٢٨] أي: ليتمكنوا بهذا الحفظ والرصد من تبليغ

رسالاته، فيعلم الله بذلك واقعًا، وقوله: ﴿وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُم(1) مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِ وَيُذْهِبَ عَنكُمْ رِجْزَ الشَّيْطَانِ وَلِيَرْبِطَ عَلَىٰ قُلُوبِكُمْ وَيُثَبِّتَ بِهِ الْأَقْدَامَ﴾ [الأنفال: ١١]، وقوله: ﴿لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ﴾ [الأنفال: ٨]، وقوله: ﴿وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُم بِهِ﴾ [آل عمران: ١٢٦]، وقوله: ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [النحل: ١٠٢]، وقوله: ﴿وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةً وَمَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ إِلَّا فِتْنَةً لِّلَّذِينَ كَفَرُوا لِيَسْتَيْقِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَيَزْدَادَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا﴾ [المدثر: ٣١]، وقوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: ١٤٣]، وقوله: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]، وقوله: ﴿هَٰذَا بَلَاغٌ لِّلنَّاسِ وَلِيُنذَرُوا بِهِ وَلِيَعْلَمُوا أَنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ وَلِيَذَّكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [إبراهيم: ٥٢]، وقوله: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ﴾ [الحديد: ٢٥]، وقوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾ [الأنعام: ٧٥]، وقوله: ﴿وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً﴾ [النحل: ٨]، وهذا في القرآن كثير جدًّا.

فإن قيل: اللام في هذا كله لام العاقبة، كقوله: ﴿فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ [القصص: ٨]، وقوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُم

---

(1) ﴿عَلَيْكُم﴾ ساقطة من الأصول.

بِبَعْضٍ لِّيَقُولُوٓا۟ أَهَٰٓؤُلَآءِ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنۢ بَيْنِنَآ﴾ [الأنعام: ٥٣]، وقوله: ﴿لِّيَجْعَلَ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَٰنُ فِتْنَةً لِّلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ﴾ [الحج: ٥٣]، وقوله: ﴿لِّيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنۢ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَىَّ عَنۢ بَيِّنَةٍ﴾ [الأنفال: ٤٢]، وقوله: ﴿وَلِتَصْغَىٰٓ إِلَيْهِ أَفْـِٔدَةُ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْـَٔاخِرَةِ وَلِيَرْضَوْهُ وَلِيَقْتَرِفُوا۟ مَا هُم مُّقْتَرِفُونَ﴾ [الأنعام: ١١٣]، فإنّ ما بعد اللام في هذا ليس (١) هو الغاية المطلوبة، ولكن لما كان الفعل منتهيًا إليه، وكان عاقبة الفعل؛ دخلت عليه لامُ التعليل، وهي في الحقيقة لام العاقبة.

فالجواب من وجهين:

أحدهما: أن لام العاقبة إنما تكون في حق من هو جاهل بالعاقبة، أو عاجز عن دفعها، فالأول كقوله: ﴿فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ [القصص: ٨]، والثاني كقول الشاعر:

لِدُوا للموت، وابنُوا للخرابِ ... فكلكمُ يصير إلىٰ ذهابِ (٢)

وأما مَن هو بكل شيء عليم، وعلىٰ كل شيء قدير، فيستحيل في حقه دخول هذه اللام، وإنما اللام الواردة في أفعاله وأحكامه لام الحكمة والغاية المطلوبة.

الجواب الثاني: إفراد كل موضع من تلك المواضع بالجواب.

---

(١) «ليس» ساقط من «د».

(٢) البيت في «ديوان أبي العتاهية» (٣٣) تحقيق شكري، وهو أيضًا في «ديوان أبي نواس» (١/ ٤١٠) تحقيق فاغنر، وصدره عجز بيت منسوب لعلي بن أبي طالب كما في «الديوان» (٤٦) المنسوب إليه، و «خزانة الأدب» (٩/ ٥٣٠).

أما قوله تعالىٰ: ﴿فَٱلۡتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرۡعَوۡنَ لِيَكُونَ لَهُمۡ عَدُوّٗا وَحَزَنًاۗ﴾ فهو تعليل لقضاء الله سبحانه بالتقاطه، وتقديره له؛ فإن التقاطهم له إنما كان بقضائه وقدره، فهو سبحانه قدّر ذلك وقضىٰ به؛ ليكون لهم عدوًّا وحزنًا، وذكَرَ فعلهم دون قضائه؛ لأنه أبلغ في كونه حَزَنًا لهم وحسرة عليهم؛ فإن من اختار أخْذ ما يكون هلاكه علىٰ يديه إذا أصيب به كان أعظم لحزنه وغمّه وحسرته من أن لا يكون له فيه صنع ولا اختيار، فإنه سبحانه أراد أن يظهر لفرعون وقومه ولغيرهم من خلقه كمال قدرته وعلمه وحكمته الباهرة، وأن هذا الذي يذبح فرعونُ الأبناءَ في طلبه؛ هو الذي يتولّىٰ تربيته في حِجْره وبيته باختياره وإرادته، ويكون في قبضته وتحت تصرّفه، فذِكْر فِعْلهم به في هذا أبلغ وأعجب من أن يذكر القضاء والقدر، وقد أعلمنا الله سبحانه أن أفعال عباده كلها واقعة بقضائه وقدره.

وأما قوله تعالىٰ: ﴿وَكَذَٰلِكَ فَتَنَّا بَعۡضَهُم بِبَعۡضٖ لِّيَقُولُوٓاْ أَهَٰٓؤُلَآءِ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَيۡهِم مِّنۢ بَيۡنِنَآۗ﴾ [الأنعام: ٥٣]، فلا ريب أن هذا تعليل لفعله المذكور، وهو امتحان بعض خلقه ببعض، كما امتحن السادات والأشراف بالعبيد والضعفاء والموالي، فإذا نظر الشريف والسيد إلىٰ العبد والضعيف والمسكين قد أسلم أَنِفَ وحمي أن يسلم معه أو بعده، ويقول: أهذا يسبقني إلىٰ الخير والفلاح وأتخلّف أنا؟! فلو كان ذلك خيرًا وسعادة ما سبقنا هؤلاء إليه. فهذا القول منهم هو بعض الحِكَم والغاية المطلوبة بهذا الامتحان؛ فإن هذا القول دالٌّ علىٰ إباء واستكبار، وترْكِ الانقياد للحق بعد المعرفة التامة به.

وهذا وإن كان علّة فهو مطلوب لغيره، والعلل الغائية تارة تُطلب لنفسها، وتارة تُطلب لغيرها، فتكون وسيلة إلىٰ مطلوب لنفسه، وقول هؤلاء

ما قالوه[1] وما يترتب على هذا القول موجبٌ لآثارٍ مطلوبةٍ للفاعل من إظهار عدله وحكمته وعزّه وقهره وسلطانه، وعطائه مَن يستحق عطاءه ويحسن وضعه عنده، ومنعه من يستحق المنع ولا يليق به غيره، ولهذا قال تعالىٰ: ﴿أَلَيْسَ ٱللَّهُ بِأَعْلَمَ بِٱلشَّٰكِرِينَ﴾ [الأنعام: ٥٣] الذين يعرفون قدر النعمة، ويشكرون المنعم عليهم بها، فيَمُنّ عليهم مِن بين مَن لا يعرفها ولا يشكر ربه عليها، فكانت فتنة بعضهم ببعض سببًا لحصول هذا التمييز الذي ترتب عليه شكْر هؤلاء وكفْر هؤلاء.

فصل

وأما قوله: ﴿لِّيَجْعَلَ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَٰنُ فِتْنَةً لِّلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَٱلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ﴾ [الحج: ٥٣]، فهي علىٰ بابها، وهي لام الحكمة والتعليل، أخبر الله سبحانه أنه جعل ما ألقاه الشيطان في أُمْنِيّة الرسول محنة واختبارًا لعباده، فافتتن به فريقان: وهم الذين في قلوبهم مرض، والقاسية قلوبهم، وعلم المؤمنون أن القرآن والرسول حق، وأن إلقاء الشيطان باطل، فآمنوا بذلك فأخبتت له قلوبهم، فهذه غاية مطلوبة مقصودة بهذا القضاء والقدر.

فالله سبحانه جعل القلوب علىٰ ثلاثة أقسام: مريضة وقاسية ومُخْبِتة، وذلك لأنها إما أن تكون يابسة جامدة لا تلين للحق اعترافًا وإذعانًا، أو لا تكون كذلك.

فالأول: حال القلوب القاسية الحجرية[2]، التي لا تقبل ما يُكتَب

---

(١) «ما» هنا موصولة، ووقع في «ج»: «ما قالوا».

(٢) «م»: «المحجوبة».

فيها[1]، ولا ينطبع فيها الحق، ولا ترتسم فيها العلوم النافعة، ولا تلين لإعطاء الأعمال الصالحة.

وأما النوع الثاني: فلا يخلو إما أن يكون الحق ثابتًا فيه ولا يزول عنه؛ لقوته مع لينه، أو يكون لينه مع ضعف وانحلال، والثاني هو القلب المريض، والأول هو الصحيح المُخْبِت، وهو الذي جمع الصلابة والصفاء واللين، فيبصر الحق بصفائه، ويشتد فيه بصلابته، ويرحم الخلق بلينه، كما في أثر مروي: «القلوب آنية الله في أرضه، فأحبها إليه أصلبها وأرقها وأصفاها»[2]، كما قال تعالىٰ في أصحاب هذه القلوب: ﴿أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ﴾ [الفتح: ٢٩]، فهذا وصف منه للمؤمنين الذين عرفوا الإيمان بصفاء قلوبهم، واشتدوا علىٰ الكفار بصلابتها، وتراحموا فيما بينهم بلينها.

وذلك أن القلب عضو من أعضاء البدن، وهو أشرف أعضائه، وملكها المطاع، وكل عضو كاليد مثلًا إما أن تكون جامدة يابسة، لا تلتوي ولا تبطش، أو تبطش بعنف، فذلك مثل القلب القاسي، أو تكون مريضة ضعيفة عاجزة؛ لضعفها ومرضها، فذلك مثل الذي فيه مرض، أو تكون باطشة بقوة ولين، فذلك مثل القلب العليم الرحيم، فبالعلم خرج عن المرض الذي[3] ينشأ من الشهوة والشبهة، وبالرحمة خرج عن القسوة، ولهذا وصف سبحانه من عدا أصحاب القلوب المريضة والقاسية بالعلم والإيمان والإخبات.

---

(١) قراءة محتملة من «د» «ج»، وفي «م»: «ما يَلْبث فيها» مجوّدة.

(٢) تقدم تخريجه في (١/ ٣٤٧).

(٣) «الذي» من «ج».

فتأمل ظهور حكمته سبحانه في أصحاب هذه القلوب، وهم كل الأمة، فأخبر أن الذين أوتوا العلم علموا أنه الحق من ربهم، كما أخبر أنهم في المتشابه يقولون[1]: ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: ٧]، وكلا الموضعين موضع شبهة، فكان حظهم منه الإيمان، وحظ أرباب القلوب[2] المنحرفة عن الصحة الافتتان.

ولهذا جعل سبحانه إحكام آياته في مقابلة ما يلقي الشيطان بإزاء الآيات المحكمات في مقابلة المتشابهات، فالإحكام ههنا بمنزلة إنزال المحكمات هناك، ونسخ ما يلقي الشيطان ههنا في مقابلة رد المتشابه إلىٰ المحكم هناك، والنسخ ههنا رفع ما ألقاه الشيطان، لا رفع ما شرعه الربّ سبحانه.

وللنسخ معنىٰ آخر، وهو النسخ من أفهام المخاطبين ما فهموه مما لم يُرِدْه، ولا دلّ اللفظ عليه، وإن أوهمه، كما أطلق الصحابة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ النسخ علىٰ قوله: ﴿وَإِن تُبْدُوا۟ مَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ ٱللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ﴾[3] [البقرة: ٢٨٤]، قالوا: نسخها قوله تعالىٰ: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ الآية [البقرة: ٢٨٦]، فهذا نسخ من الفهم لا نسخ للحكم الثابت؛ فإن المحاسبة لا تستلزم العقاب في الآخرة ولا في الدنيا أيضًا، ولهذا عمهم بالمحاسبة، ثم أخبر أنه بعدها يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء، ففَهْم المؤاخذة التي هي المعاقبة[4] من الآية تحميل لها

---

(١) «د»: «أنهم يقولون في المتشابه».

(٢) «د»: «العلوم».

(٣) ﴿وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ﴾ من «م».

(٤) «د» «م»: «العاقبة»، والصواب من «ج».

فوق وسعها. فرَفَع هذا المعنىٰ مِن فهم مَن فهمه بقوله: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ إلىٰ آخرها.

فهذا رفْعٌ لفهمِ غير المراد من إلقاء المَلَك، وذاك رفعٌ لما ألقاه غير المَلَك في أسماعهم، أو في التمني.

وللنسخ معنىٰ ثالث عند الصحابة والتابعين، وهو ترك الظاهر إما بتخصيص عام، وإما بتقييد مطلق، وهذا كثير في كلامهم جدًّا.

وله معنىٰ رابع، وهو الذي يعرفه المتأخرون، وعليه اصطلحوا، وهو رفع الحكم بجملته بعد ثبوته بدليل رافع له، فهذه أربعة معان للنسخ.

والإحكام له ثلاثة معانٍ(١):

أحدها: الإحكام الذي في مقابلة المتشابه، كقوله تعالىٰ: ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [آل عمران: ٧].

الثاني: الإحكام في مقابلة نسخ ما يلقي الشيطان، كقوله: ﴿فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَٰنُ ثُمَّ يُحْكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ﴾ [الحج: ٥٢]، وهذا الإحكام يعمُّ جميع آياته، وهو إثباتها وتقريرها وبيانها، ومنه قوله: ﴿كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ﴾ [هود: ١].

الثالث: إحكام في مقابلة الآيات المنسوخة، كما يقوله السلف كثيرًا: هذه الآية محكمة غير منسوخة.

---

(١) «د» «م»: «ثلاث معان»، والمثبت من «ج».

وذلك لأن الإحكام تارة يكون في التنزيل، فيكون في مقابلة ما يلقيه الشيطان في أُمنِية المبلِّغ، أو في سمع المبلَّغ، فالمُحْكَم ههنا هو المنزّل من عند الله، أحكمه الله: أي فصّله من اشتباهه بغير المنزّل، وفصّل منه ما ليس منه بإبطاله، وتارة يكون في إبقاء المنزّل واستمراره، فلا يُنسخ بعد ثبوته، وتارة يكون في معنىٰ المنزّل وتأويله، وهو تمييز المعنىٰ المقصود من غيره حتىٰ لا يشتبه به.

والمقصود أن قوله تعالىٰ: ﴿لِّيَجْعَلَ مَا يُلْقِي ٱلشَّيْطَٰنُ فِتْنَةً لِّلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ﴾ [الحج: ٥٣]، هي لام التعليل علىٰ بابها، وهذا الاختبار والامتحان مُظْهِر لمختلف القلوب الثلاثة، فالقاسية والمريضة ظهر خِبْؤها من الشك والكفر، والمُخْبِتة ظهر خِبْؤها من الإيمان والهدىٰ وزيادة محبته، وزيادة بغض الكفر والشرك والنفرة عنه، وهذا من أعظم حِكَم هذا الإلقاء.

فصل

وأما اللام في قوله: ﴿لِّيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنۢ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَىَّ عَنۢ بَيِّنَةٍ﴾ [الأنفال: ٤٢]، فلام التعليل علىٰ بابها، فإنها مذكورة في بيان حكمته في جمع أوليائه وأعدائه علىٰ غير ميعاد، ونصرة أوليائه مع قلتهم ورقّتهم وضعف عَددهم وعُدَدهم علىٰ أصحاب الشوكة والعَدد والحدّ والحديد، الذين لا يَتوهّم بشرٌ أنهم يُنصرون عليهم، فكانت تلك آية من أعظم آيات الربّ تعالىٰ، صَدّق بها رسولَه وكتابَه، ليهلك بعدها من اختار لنفسه الكفر والعناد عن بيّنة، فلا يكون له علىٰ الله حجة، ويحيىٰ من حَيّ بالإيمان بالله ورسوله عن بيّنة، فلا يبقىٰ عنده شك ولا ريب، وهذا من أعظم الحِكَم.

ونظير هذا قوله تعالىٰ: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْءَانٌ مُّبِينٌ ﴿٦٩﴾ لِّيُنذِرَ مَن كَانَ حَيًّا وَيَحِقَّ ٱلْقَوْلُ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [يس: ٦٩ - ٧٠].

فصل

وأما اللام في قوله تعالىٰ: ﴿وَلِتَصْغَىٰٓ إِلَيْهِ أَفْـِٔدَةُ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْـَٔاخِرَةِ﴾ الآية [الأنعام: ١١٣]، فهي علىٰ بابها للتعليل، فإنها إن كانت تعليلًا لفعل العدو - وهو إيحاء بعضهم إلىٰ بعض - فظاهر، وعلىٰ هذا فيكون عطفًا علىٰ قوله: ﴿غُرُورًا﴾، فإنه مفعول لأجله، أي: ليغروهم بهذا الوحي، ولتصغىٰ إليه أفئدة مَن يُلقىٰ إليه فيرضاه ويعمل بموجبه، فيكون سبحانه قد أخبر بمقصودهم من الإيحاء المذكور، وهو أربعة أمور: غرور من يوحون إليه، وإصغاء أفئدتهم إليهم، ومحبتهم لذلك، وانفعالهم عنه بالاقتراف[1].

وإن كان ذلك تعليلًا لجَعْله سبحانه لكل نبي عدوًّا فتكون هذه الحِكَم[2] من جملة الغايات والحِكَم المطلوبة له بهذا الجَعْل، وهي غايات وحِكَم مقصودة لغيرها؛ لأنها مفضية إلىٰ أمور هي محبوبة مطلوبة للربّ تعالىٰ، وفواتها يستلزم فوات ما هو أحب إليه من حصولها.

وعلىٰ التقديرين فاللام لام التعليل والحكمة.

فصل

النوع الثالث: الإتيان بـ «كي» الصريحة في التعليل، كقوله تعالىٰ: ﴿مَّآ أَفَآءَ

---

(١) «ج»: «عنده بالاقتراف».

(٢) «م»: «فيكون هذا الحُكم».

ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ﴾ [الحشر: ٧]، فعلّل سبحانه قسمة الفيء بين هذه الأصناف كي لا يتداوله الأغنياء دون الفقراء، والأقوياء دون الضعفاء.

وقوله سبحانه: ﴿مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَآ ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ ﴿٢٢﴾ لِّكَيْلَا تَأْسَوْا۟ عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا۟ بِمَآ ءَاتَىٰكُمْ﴾ [الحديد: ٢٢- ٢٣]، فأخبر سبحانه أنه قدّر ما يصيبهم من البلاء في أنفسهم قبل أن يبرأ الأنفس أو المصيبة أو الأرض أو المجموع، وهو الأحسن، ثم أخبر أنّ مصدر ذلك قدرتُه عليه، وأنه يسيرٌ عليه، وحكمتُه[1] البالغة التي منها أن لا يَحزن عباده علىٰ ما فاتهم، ولا يفرحوا بما آتاهم، فإنهم إذا علموا أن المصيبة فيه مقدّرة كائنة[2] ولا بدّ، وقد كُتِبت قبل خلقهم؛ هان عليهم الفائت فلم يأسوا عليه، ولم يفرحوا بالحاصل؛ لعلمهم أن المصيبة مقدّرة في كل ما علىٰ الأرض، فكيف يُفرَح بشيء قد قُدِّرت المصيبةُ فيه قبل خلقه.

ولما كانت المصيبة تتضمن فوات محبوب، أو خوف فواته، أو حصول مكروه، أو خوفه= نبّه بالأسىٰ علىٰ الفائت علىٰ مفارقة المحبوب بعد حصوله، وعلىٰ فواته حيث لم يحصل، ونبّه بعدم الفرح به إذا وُجِد علىٰ توطين النفس لمفارقته قبل وقوعها، وعلىٰ الصبر علىٰ مرارتها بعد الوقوع،

(١) «د»: «وأنه ميسر [محتملة] عليه حكمته»، وفي «م»: «هيّن» بدل «يسير»، والمثبت من «ج».

(٢) «د»: «بقدره كائنة».

وهذه هي أنواع المصائب، فإذا تيقن العبد أنها مكتوبة مقدّرة، وأن ما أصابه منها لم يكن ليخطئه، وما أخطأه لم يكن ليصيبه؛ هانت عليه، وخفّ حملها، وأنزلها منزلة الحر والبرد.

فصل

النوع الرابع: ذِكْر المفعول له، وهو علة للفعل المعلَّل به، كقوله: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ(1) الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً﴾ [النحل: ٨٩]، ونَصْبُ ذلك على المفعول له أحسن من غيره، كما صرح به في قوله: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]، وفي قوله: ﴿وَلِأُتِمَّ نِعْمَتِي عَلَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [البقرة: ١٥٠]، فإتمام النعمة هو الرحمة.

وقوله: ﴿وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا لَهَا مُنْذِرُونَ ۝٢٠٨ ذِكْرَىٰ وَمَا كُنَّا ظَالِمِينَ﴾ [الشعراء: ٢٠٨- ٢٠٩]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ﴾ [القمر: ١٧]، أي لأجل الذكر، كما قال: ﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ [الدخان: ٥٨]، وقوله: ﴿فَالْمُلْقِيَاتِ ذِكْرًا ۝٥ عُذْرًا أَوْ نُذْرًا﴾ [المرسلات: ٥- ٦] أي للإعذار والإنذار. وقوله: ﴿ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ تَمَامًا عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ وَتَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لَعَلَّهُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنعام: ١٥٤].

فهذا كله مفعول لأجله.

وقوله: ﴿إِنَّا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا﴾ [عبس: ٢٥] إلىٰ قوله: ﴿مَتَاعًا لَكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ﴾ [عبس: ٣٢]، والمتاع واقع موقع التَّمْتيع، كما يقع السلام موقع التسليم،

---

(١) «د» «م»: «وأنزلنا إليك».

والعطاء موقع[1] الإعطاء.

وأما قوله تعالىٰ: ﴿يُرِيكُمُ ٱلْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا﴾ [الروم: ٢٤]، فيحتمل أن يكون من ذلك، أي: إخافةً لكم وإطماعًا، وهو أحسن.

ويحتمل أن يكون معمولَ فعلٍ محذوف[2]، أي: فيرونهما[3] خوفًا وطمعًا، فيكونان حالًا.

وقوله تعالىٰ: ﴿أَفَلَمْ[4] يَنظُرُوٓاْ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَٰهَا﴾ [ق: ٦] إلىٰ قوله: ﴿تَبْصِرَةً وَذِكْرَىٰ لِكُلِّ عَبْدٍ مُّنِيبٍ﴾ [ق: ٨] أي لأجل التبصرة والذكرىٰ، والفرق بينهما: أن التبصرة توجب العلم والمعرفة، والذكرىٰ توجب الإنابة والانقياد، وبهما تتم الهداية.

فصل

النوع الخامس: الإتيان بأنْ والفعلِ المستقبل بعدها تعليلًا لما قبله، كقوله: ﴿أَن تَقُولُوٓاْ إِنَّمَآ أُنزِلَ ٱلْكِتَٰبُ عَلَىٰ طَآئِفَتَيْنِ مِن قَبْلِنَا﴾ [الأنعام: ١٥٦]، وقوله: ﴿أَن تَقُولَ نَفْسٌ يَٰحَسْرَتَىٰ﴾ [الزمر: ٥٦]، وقوله: ﴿أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ﴾ [البقرة: ٢٨٢] ونظائره.

وفي ذلك طريقان[5]:

---

(١) «د»: «موضع».

(٢) «م»: «مفعول فعل محذوف».

(٣) كذا في الأصول، والأشبه بالسياق: «فيرونه» أي البرق.

(٤) في جميع الأصول: «أولم».

(٥) انظر: «البحر المحيط» (٤/ ٦٩٥-٦٩٦).

أحدهما للكوفيين: والمعنىٰ: لئلا تقولوا، ولئلا تقول نفس.

والثاني للبصريين: أن المفعول له محذوف، أي: كراهةَ أن تقولوا، أو حِذارَ أن تقولوا.

فإن قيل: فكيف يستقيم الطريقان في قوله: ﴿أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ﴾، فإنك إن قدَّرتَ: «لئلا تضل إحداهما» لم يستقم العطف «فتذكر إحداهما» عليه، وإن قدَّرتَ: «حِذارَ أن تضل إحداهما» لم يستقم العطف[1] أيضًا، وإن قدَّرتَ: «إرادةَ أن تضل» لم تصح أيضًا؟

قيل: هذا من الكلام الذي ظهور معناه مزيل للإشكال، فإن المقصود إذكار[2] إحداهما للأخرىٰ إذا ضلت ونسيت، فلما كان الضلال سببًا للإذكار جُعِل موضع العلة، كما تقول: أعددتُ هذه الخشبة أن يميل الحائط فأدعمه بها، فإنما أعددتَها للدعم لا للميل، وأعددتُ هذا الدواء أن أمرض فأتداوىٰ به، ونحوه.

هذا قول سيبويه والبصريين.

وقال أهل الكوفة: تقديره: كي تذكر إحداهما الأخرىٰ إن ضلت، فلما تقدم الجزاء اتصل بما قبله ففتحت «أن».

قال الفراء: «ومثله قولك: إنه ليعجبني أن يَسأل السائلُ فيُعطىٰ، معناه: ليعجبني أن يُعطىٰ السائلُ إن سأل؛ لأنه إنما يعجبه الإعطاءُ لا السؤال»[3].

---

(١) من قوله: «فتذكر إحداهما» إلىٰ هنا ساقط من «د».

(٢) فوقها في «د»: «تذكير».

(٣) «معاني القرآن» (١/ ١٨٤) بتصرف.

ومن ذلك قوله تعالىٰ: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ۝١٧٢ أَوْ تَقُولُوٓا۟ إِنَّمَآ أَشْرَكَ ءَابَآؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنۢ بَعْدِهِمْ﴾ [الأعراف: ١٧٢- ١٧٣]، فذكَر سبحانه من حِكَم أخذ الميثاق عليهم أن لا يحتجوا يوم القيامة بغفلتهم عن هذا الأمر، ولا بتقليد الأسلاف.

ومنه قوله تعالىٰ: ﴿وَذَكِّرْ بِهِۦٓ أَن تُبْسَلَ نَفْسٌۢ بِمَا كَسَبَتْ﴾ [الأنعام: ٧٠]، فالضمير في «به» للقرآن و«أن تُبْسَل» في محلّ نصب علىٰ أنه مفعول له، أي: حِذارَ أن تسلم نفس إلىٰ الهلكة والعذاب، وترتهن بسوء عملها.

فصل

النوع السادس: ذِكْر ما هو من صرائح التعليل، وهو: «من أجل»، كقوله تعالىٰ: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ٣٢].

وقد ظنت طائفة أن قوله: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ﴾ تعليل لقوله: ﴿فَأَصْبَحَ مِنَ ٱلنَّٰدِمِينَ﴾ [المائدة: ٣١]، أي: من أجل قتله لأخيه، وهذا ليس بشيء؛ لأنه يشوّش صحةَ النظم، وتقلُّ الفائدةُ بذكره، ويذهبُ شأنُ التعليل بذلك للكتابة[1] المذكورة، وتعظيم شأن القتل، حين[2] جُعل علة لهذه الكتابة،

---

(١) «د» «م»: «الكتابة»، والمثبت من «ج» أقرب للمعنىٰ.

(٢) «د» «م»: «حتىٰ»، والمثبت من «ج»، والفقرة قلقة، وفي «البسيط» (٧/ ٣٤٧) عن ابن الأنباري: «مَنْ جعله مِنْ صلة الندم أسقط العلة للكتابة، ومَنْ جعله مِنْ صلة الكتابة لا يسقط معنىٰ الندم؛ إذ قد تقدم ما كشف سببه، فكان هذا أولىٰ»، وهو بنحوه في =

فتأمله.

فإن قلت: كيف يكون قتلُ أحد ابني آدم للآخر علةً لحكمه علىٰ أمة أخرىٰ بذلك الحكم؟ وإذا كان علة فكيف كان قاتل نفس واحدة بمنزلة قاتل الناس كلهم؟

قلت: الربّ تعالىٰ يجعل أقضيته وأقداره عللًا وأسبابًا لشرعه وأمره، فجَعَل حكمه الكوني القدري علةً لحكمه الديني الأمري، وذلك أن القتل عنده لما كان من أعلىٰ أنواع الظلم والفساد فَخّم أمره وعَظّم شأنه، وجعل إثمه أعظم من إثم غيره، ونَزّل قاتلَ النفس الواحدة منزلةَ قاتل الأنفس كلها(١).

ولا يلزم من التشبيه أن يكون المشبَّه بمنزلة المشبَّه به من كل الوجوه، فإذا كان قاتل الأنفس كلّها يصلىٰ النار، وقاتل النفس الواحدة يصلاها؛ صَحّ تشبيهه به. كما يأثم من شرب قطرة واحدة من الخمر، ومَن شرب عدة قناطير، وإن اختلف مقدار الإثم. وكذلك من زنىٰ مرة واحدة، وآخر زنا مرارًا كثيرة كلاهما آثم وإن اختلف قدر الإثم.

وهذا معنىٰ قول مجاهد: «من قتل نفسًا محرّمة يصلىٰ النار بقتلها كما يصلاها من قتل الناس جميعًا»(٢).

وعلىٰ هذا فالتشبيه في أصل العذاب لا في وصفه، وإن شئت قلت:

=

«الإيضاح» لابن الأنباري (٢/ ٦١٧-٦١٨).

(١) هذه الفقرة وسابقتها اقتبسها الزركشي في «البرهان» (٣/ ٩٨-٩٩).

(٢) أسنده بنحوه في «جامع البيان» (٨/ ٣٥٢).

التشبيه في أصل العقوبة الدنيوية وقدرها، فإنها لا تختلف بقلة القتل وكثرته، كما لو شرب قطرة، فإنّ حَدّه حَدّ من شرب راوية، ومن زنىٰ بامرأة واحدة حَدّه حَدّ من زنىٰ بألف، وهذا تأويل الحسن وابن زيد، قالا: «يجب عليه من القصاص بقتلها مثل الذي يجب عليه لو قتل الناس جميعًا»(١).

ولك أن تجعل التشبيه في الأذىٰ والغم الواصل إلىٰ المؤمنين بقتل الواحد منهم، فقد جعلهم كلهم خصماءه، وأوصل إليهم من الأذىٰ والغم ما يشبه القتل(٢)، وهذا تأويل ابن الأنباري، وفي الآية تأويلات أخر(٣).

فصل

النوع السابع: التعليل بلعل، وهي في كلام الله سبحانه للتعليل مجردة من معنىٰ الترجّي، فإنها إنما يقارنها معنىٰ الترجّي إذا كانت من المخلوق، وأما في حق من لا يصح عليه الترجّي فهي للتعليل المحض، كقوله: ﴿ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ وَٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ٢١]، فقيل هو تعليل لقوله: ﴿ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ﴾ وقيل تعليل لقوله: ﴿خَلَقَكُمۡ﴾، والصواب أنه تعليل للأمرين: لشرعه وخلقه.

ومنه قوله تعالىٰ: ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٨٣]، وقوله: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ﴾ [يوسف: ٢]، وقوله: ﴿لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ﴾ [الأعراف: ٥٧]،

---

(١) انظر: «البسيط» (٧/ ٣٤٨-٣٤٩).

(٢) من قوله: «فقد جعلهم» إلىٰ هنا ساقط من «م».

(٣) انظر: «معاني القرآن» للزجاج (٢/ ١٦٩)، «البسيط» (٧/ ٣٤٩).

﴿لَعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾ [طه: ٤٤]، فـ «لعل» في هذا كله قد أُخلِصت للتعليل، والرجاء الذي جاء فيها متعلّق بالمخاطبين.

فصل

النوع الثامن: ذِكْر الحُكم الكوني أو الشرعي عقيب الوصف المناسب له، فتارة يُذكر بـ «إنّ»، وتارة يُقرن بالفاء، وتارة يُذكر مجرّدًا.

فالأول كقوله: ﴿وَزَكَرِيَّآ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُۥ رَبِّ لَا تَذَرْنِى فَرْدًا وَأَنتَ خَيْرُ ٱلْوَٰرِثِينَ ﴿٨٩﴾ فَٱسْتَجَبْنَا لَهُۥ وَوَهَبْنَا لَهُۥ يَحْيَىٰ وَأَصْلَحْنَا لَهُۥ زَوْجَهُۥٓ ۚ إِنَّهُمْ كَانُوا۟ يُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْخَيْرَٰتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا ۖ وَكَانُوا۟ لَنَا خَٰشِعِينَ﴾ [الأنبياء: ٨٩- ٩٠]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱلْمُتَّقِينَ فِى جَنَّٰتٍ وَعُيُونٍ ﴿١٥﴾ ءَاخِذِينَ مَآ ءَاتَىٰهُمْ رَبُّهُمْ ۚ إِنَّهُمْ كَانُوا۟ قَبْلَ ذَٰلِكَ مُحْسِنِينَ﴾ [الذاريات: ١٥- ١٦]، وقوله: ﴿كَذَٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ ٱلسُّوٓءَ وَٱلْفَحْشَآءَ ۚ إِنَّهُۥ مِنْ عِبَادِنَا ٱلْمُخْلَصِينَ﴾ [يوسف: ٢٤]، وقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ يُمَسِّكُونَ بِٱلْكِتَٰبِ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ ٱلْمُصْلِحِينَ﴾ [الأعراف: ١٧٠].

والثاني كقوله: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ ۖ﴾ [النور: ٢]، ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً﴾ [النور: ٤].

والثالث كقوله: ﴿إِنَّ ٱلْمُتَّقِينَ فِى جَنَّٰتٍ وَعُيُونٍ﴾ [الذاريات: ١٥]، ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ﴾ [البقرة: ٢٧٧]، وهذا في التنزيل يزيد على عدة آلاف موضع، بل القرآن مملوء منه.

فإن قيل: هذا إنما يفيد كون تلك الأفعال أسبابًا لما رُتِّب عليها، لا تقتضي إثبات التعليل في فعل الرب وأمره، فأين هذا من هذا؟

قيل: لمّا جعل الرب سبحانه هذه الأوصاف عللًا لهذه الأحكام، وأسبابًا لها؛ دل ذلك علىٰ أنه حَكَم بها شرعًا وقدرًا لأجل تلك الأوصاف، وأنه لم يحكم بها لغير علة ولا حكمة.

ولهذا كان كل مَن نفىٰ التعليل والحِكَم نفىٰ الأسباب، ولم يجعل لحُكْم الرب الكوني والديني سببًا ولا حكمة هي العلّة الغائية(١)، فهؤلاء ينفون الأسباب والحِكَم.

ومن تأمل شرعَ الربِّ تعالىٰ وقدرَه وجزاءه جزَمَ جزمًا ضروريًا ببطلان قول النفاة، والله تعالىٰ قد رتّبَ الأحكام علىٰ أسبابها وعللها، وبيّن ذلك خبرًا وحسًّا وفطرة وعقلًا، ولو ذكرنا ذلك علىٰ التفصيل لقام منه عدّة أسفار.

فصل

النوع التاسع: تعليله سبحانه عدم الحُكْم القدري أو الشرعي بوجود المانع منه، كقوله: ﴿وَلَوْلَآ أَن يَكُونَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً لَّجَعَلْنَا لِمَن يَكْفُرُ بِٱلرَّحْمَٰنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقُفًا مِّن فِضَّةٍ﴾ الآية [الزخرف: ٣٣]، ﴿وَلَوْ بَسَطَ ٱللَّهُ ٱلرِّزْقَ لِعِبَادِهِۦ لَبَغَوْا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَٰكِن يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَّا يَشَآءُ ۚ إِنَّهُۥ بِعِبَادِهِۦ خَبِيرٌۢ بَصِيرٌ﴾ [الشورىٰ: ٢٧]، وقوله: ﴿وَمَا مَنَعَنَآ أَن نُّرْسِلَ بِٱلْـَٔايَٰتِ إِلَّآ أَن كَذَّبَ بِهَا ٱلْأَوَّلُونَ ۚ﴾ [الإسراء: ٥٩]، أي: آيات الاقتراح، لا الآيات الدالة علىٰ صدق الرسل التي يقيمها هو

---

(١) «د»: «الحكمة الغائية»، وطمست في «م»، والصواب من «ج».

سبحانه ابتداء، وقوله: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا۟ لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥٓ ءَا۬عْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ﴾ [فصلت: ٤٤]، وقوله: ﴿وَقَالُوا۟ لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنزَلْنَا مَلَكًا لَّقُضِىَ ٱلْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنظَرُونَ ﴿٨﴾ وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَٰهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِم مَّا يَلْبِسُونَ﴾ [الأنعام: ٨- ٩]، فأخبر سبحانه عن المانع الذي منع من إنزال المَلَك عيانًا بحيث يشاهدونه، وأن حكمته وعنايته بخلقه منعت من ذلك؛ فإنه لو أنزل المَلَك ثم عاينوه ولم يؤمنوا لعُوجِلوا بالعقوبة ولم يُنظَروا.

وأيضًا فإنه جعل الرسول بشرًا ليمْكنهم التلقّي عنه والرجوع إليه، ولو جعله مَلَكًا فإما أن يدعه على هيئة الملائكة، أو يجعله على هيئة البشر. والأول يمنعهم من التلقّي عنه، والثاني لا يُحصِّل مقصودَهم؛ إذ كانوا يقولون: هو بشر، لا مَلَك!

وقال تعالى: ﴿وَمَا مَنَعَ ٱلنَّاسَ أَن يُؤْمِنُوٓا۟ إِذْ جَآءَهُمُ ٱلْهُدَىٰٓ إِلَّآ أَن قَالُوٓا۟ أَبَعَثَ ٱللَّهُ بَشَرًا رَّسُولًا ﴿٩٤﴾ قُل لَّوْ كَانَ فِى ٱلْأَرْضِ مَلَٰٓئِكَةٌ يَمْشُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَلَكًا رَّسُولًا﴾ [الإسراء: ٩٤- ٩٥]، فأخبر سبحانه عن المانع من إنزال الملائكة، وهو أنه لم يجعل الأرض مسكنًا لهم، ولا يستقرون فيها مطمئنين، بل يكون نزولهم لتنفيذ أوامر الربّ، ثم يعرجون إليه.

ومن هذا قوله تعالى: ﴿وَمَا مَنَعَنَآ أَن نُّرْسِلَ بِٱلْـَٔايَٰتِ إِلَّآ أَن كَذَّبَ بِهَا ٱلْأَوَّلُونَ﴾ [الإسراء: ٥٩]، فأخبر سبحانه عن حكمته في الامتناع من إرسال رسله بآيات الاقتراح والتشهّي، وهي أنها لا توجب الإيمان، فقد سألها الأولون فلمّا أوتوها كذبوا بها فأهلكوا، فليس لهم مصلحة في الإرسال بها، بل حكمته تعالى تأبى ذلك كل الإباء.

ثم نبّهَ علىٰ ما أصاب ثمود من ذلك بأنهم اقترحوا الناقة، فلمّا أُعطوا ما سألوا ظلموا ولم يؤمنوا، فكان في إجابتهم إلىٰ ما سألوا هلاكُهُم واستئصالُهُم.

ثم قال: ﴿وَمَا نُرْسِلُ بِالْآيَاتِ إِلَّا تَخْوِيفًا﴾ [الإسراء: ٥٩]، أي: لأجل التخويف، فهو منصوب نصب المفعول لأجله.

قال قتادة: «إنّ الله يخوّف الناس بما شاء من آياته لعلهم يُعْتِبون أو يذّكرون أو يرجعون»(١).

وهذا يعم آياته التي تكون مع الرسل، والتي تقع بعدهم في كل زمان، فإنه سبحانه لا يزال يُحْدِث لعباده من الآيات ما يخوّفهم بها، ويذكّرهم بها.

ومن ذلك قوله: ﴿وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِّن رَّبِّهِ قُلْ إِنَّ اللَّهَ قَادِرٌ عَلَىٰ أَن يُنَزِّلَ آيَةً وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الأنعام: ٣٧]، أي لا يعلمون حكمته تعالىٰ ومصلحة عباده في الامتناع من إنزال الآيات التي يقترحها الناس علىٰ الأنبياء، وليس المراد أنّ أكثر الناس لا يعلمون أنّ الله قادر؛ فإنه لم ينازع في قدرة الله في الجملة أحد من المقرّين بوجوده سبحانه، ولكن حكمته في ذلك لا يعلمها أكثر الناس.

فصل

النوع العاشر: إخباره عن الحِكَم والغايات التي جعلها في خلقه وأمره، كقوله: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ

---

(١) أخرجه الطبري (١٤/ ٦٣٨).

﴿مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢]، وقوله: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ مِهَٰدًا ۝٦ وَٱلْجِبَالَ أَوْتَادًا ۝٧ وَخَلَقْنَٰكُمْ أَزْوَٰجًا ۝٨ وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا ۝٩ وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ لِبَاسًا ۝١٠ وَجَعَلْنَا ٱلنَّهَارَ مَعَاشًا﴾ [النبأ: ٦- ١١]، إلىٰ قوله: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلْمُعْصِرَٰتِ مَآءً ثَجَّاجًا ۝١٤ لِّنُخْرِجَ بِهِۦ حَبًّا وَنَبَاتًا ۝١٥ وَجَنَّٰتٍ أَلْفَافًا﴾ [النبأ: ١٤- ١٦]، وقوله: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ كِفَاتًا ۝٢٥ أَحْيَآءً وَأَمْوَٰتًا ۝٢٦ وَجَعَلْنَا فِيهَا رَوَٰسِىَ شَٰمِخَٰتٍ وَأَسْقَيْنَٰكُم مَّآءً فُرَاتًا﴾ [المرسلات: ٢٥- ٢٧]، وقوله: ﴿وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنۢ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا وَجَعَلَ لَكُم مِّن جُلُودِ ٱلْأَنْعَٰمِ بُيُوتًا تَسْتَخِفُّونَهَا يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَيَوْمَ إِقَامَتِكُمْ وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَآ أَثَٰثًا وَمَتَٰعًا إِلَىٰ حِينٍ ۝٨٠ وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّمَّا خَلَقَ ظِلَٰلًا وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلْجِبَالِ أَكْنَٰنًا وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَٰبِيلَ تَقِيكُمُ ٱلْحَرَّ وَسَرَٰبِيلَ تَقِيكُم بَأْسَكُمْ﴾ [النحل: ٨٠- ٨١]، وقوله: ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ إِلَىٰ طَعَامِهِۦٓ ۝٢٤﴾ إلىٰ قوله: ﴿مَّتَٰعًا لَّكُمْ وَلِأَنْعَٰمِكُمْ﴾ [عبس: ٢٤- ٣٢]، وقوله: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا﴾ [الروم: ٢١]، وقوله: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْفُلْكَ لِتَجْرِىَ فِى ٱلْبَحْرِ بِأَمْرِهِۦ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْأَنْهَٰرَ ۝٣٢ وَسَخَّر لَكُمُ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ دَآئِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ﴾ [إبراهيم: ٣٢- ٣٣]، وقوله: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى سَخَّرَ لَكُمُ(١) ٱلْبَحْرَ لِتَجْرِىَ ٱلْفُلْكُ فِيهِ بِأَمْرِهِۦ وَلِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [الجاثية: ١٢].

إلىٰ أضعاف أضعاف ذلك في القرآن، مما يفيد من له أدنىٰ تأمل القطعَ بأنه سبحانه فعَل ذلك للحِكَم والمصالح التي ذكرها، وغيرها مما لم يذكره.

وقوله: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ أَنِ ٱتَّخِذِى مِنَ ٱلْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ ٱلشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ

---

(١) ﴿لَكُمُ﴾ ساقطة من الأصول.

﴿ثُمَّ كُلِي مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ فَٱسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًاۚ يَخْرُجُ مِنۢ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٦٨ - ٦٩]، وقوله: ﴿وَإِنَّ لَكُمْ فِي ٱلْأَنْعَٰمِ لَعِبْرَةًۖ نُّسْقِيكُم مِّمَّا فِي بُطُونِهَا وَلَكُمْ فِيهَا مَنَٰفِعُ كَثِيرَةٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ﴾ [المؤمنون: ٢١]، وقوله: ﴿وَٱلْأَنْعَٰمَ خَلَقَهَاۗ لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَٰفِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ۝٥ وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ ۝٦ وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَىٰ بَلَدٍ لَّمْ تَكُونُواْ بَٰلِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ ٱلْأَنفُسِۚ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ ۝٧ وَٱلْخَيْلَ وَٱلْبِغَالَ وَٱلْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةًۚ وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٥ - ٨]، فهل يستقيم ذلك ويصح ممن لا يفعل لحكمة ولا لمصلحة ولا لغاية هي مقصودة بالفعل؟!

ومعلوم بالضرورة أن هذا الإثبات وهذا النفي متقابلان أعظم التقابل.

فصل

النوع الحادي عشر: إنكاره سبحانه على من زعم أنه لم يخلق الخلق لغاية ولا لحكمة، كقوله: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا﴾ [المؤمنون: ١١٥]، وقوله: ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى﴾ [القيامة: ٣٦]، وقوله: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ۝٣٨ مَا خَلَقْنَٰهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الدخان: ٣٨- ٣٩]، وقال: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّۗ وَإِنَّ ٱلسَّاعَةَ لَأٓتِيَةٌۖ﴾ [الحجر: ٨٥].

والحق هو الحِكَم والغايات المحمودة التي لأجلها خَلَق ذلك كله، وهو أنواع كثيرة:

منها: أن يُعرف الله تعالىٰ بأسمائه وصفاته وأفعاله وآياته.

ومنها: أنه يحب أن يُعبد ويُشكر ويُذكر ويُطاع.

ومنها: أن يأمر وينهىٰ، ويشرع الشرائع.

ومنها: أن يدبّر الأمر، ويبرم القضاء، ويتصرف في المملكة بأنواع التصرف.

ومنها: أن يثيب ويعاقب، فيجازي المحسن بإحسانه، والمسيء بإساءته، فيوجَدُ أثرُ عدله وفضله موجودًا مشهودًا، فيُحمد علىٰ ذلك ويُشكر.

ومنها: أن يَعْلم خلقُه أنه لا إله غيره ولا ربّ سواه.

ومنها: أن يُصدِّقَ الصادقَ ويكرمه، ويكذِّبَ الكاذبَ ويهينه.

ومنها: ظهور آثار أسمائه وصفاته علىٰ تنوعها وكثرتها في الوجود الذهني والخارجي، فيعلم عباده ذلك علمًا مطابقًا لما في الواقع.

ومنها: شهادة مخلوقاته كلها بأنه وحده ربها وفاطرها ومليكها، وأنه وحده إلهها ومعبودها.

ومنها: ظهور أثر كماله المقدس، فإنّ الخلق والصنع لازم كماله، فإنه حيّ عليم قدير[1]، ومن كان كذلك لم يكن إلا فاعلًا مختارًا.

ومنها: أن يَظهر أثرُ حكمته في المخلوقات، بوضع كلٍّ منها في موضعه الذي يليق به، ومجيئه علىٰ الوجه الذي تشهد العقول والفطر بحسنه، فتشهدَ حكمتَه الباهرة.

ومنها: أنه سبحانه يحب أن يجود وينعم، ويعفو ويغفر ويسامح، فلا بدّ

---

(١) «م»: «قادر».

من لوازم ذلك خلقًا وشرعًا.

ومنها: أنه يحب أن يُثنَىٰ عليه ويُمدَح ويُمجَّد ويُسبَّح ويُعظَّم.

ومنها: كثرة شواهد ربوبيته ووحدانيته وإلهيته.

إلىٰ غير ذلك من الحِكَم التي تضمّنها الخَلْق.

فخَلْق مخلوقاته بسبب الحق، ولأجل الحق، وخَلْقُها ملتبِسٌ بالحق، وهو في نفسه حق، فمصدره حق، وغايته حق، وهو متضمّن للحق.

وقد أثنىٰ تعالىٰ علىٰ عباده المؤمنين حيث نَزّهوه عن إيجاد الخلق لا لشيء ولا لغاية، فقال تعالىٰ: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ﴾ [آل عمران: ١٩١].

وأخبر أن هذا ظَنُّ أعدائه به، لا ظنُّ أوليائه، فقال: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًا ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟﴾ [ص: ٢٧][(١)].

فكيف يتوهم أنه عرفه من يقول: إنه لم يخلق لحكمة مطلوبة له، ولا أَمَر لحكمة، ولا نهىٰ لحكمة، وإنما يصدر الخلق والأمر عن مشيئة وقدرة محضة، لا لحكمة ولا غاية مقصودة؟![(٢)]، وهل هذا إلا إنكار لحقيقة حمده؟!

بل الخلق والأمر إنما قام بالحِكَم والغايات، فهما مظهران لحمده وحكمته، فإنكار الحكمة إنكار لحقيقة خلقه وأمره، فإنّ الذي أثبته المنكرون من ذلك يُنزَّه عنه الربُّ ويتعالىٰ عن نسبته إليه، فإنهم أثبتوا خلقًا

---

(١) من قوله: «فقال» إلىٰ هنا ساقط من «د».

(٢) من قوله: «وإنما يصدر» إلىٰ هنا ساقط من «م».

وأمرًا لا رحمة فيه ولا مصلحة ولا حكمة، بل يجوز عندهم ـ أو يقع ـ أن يأمر بما لا مصلحة للمكلف فيه البتَّة، وينهىٰ عما فيه مصلحته، والجميع بالنسبة إليه سواء.

ويجوز عندهم أن يأمر بكل ما نهىٰ عنه، وينهىٰ عن جميع ما أمر به، ولا فرق بين هذا وهذا إلا بمجرد الأمر والنهي.

ويجوز عندهم أن يعذب مَن لم يعصه طرفة عين، بل أفنىٰ عمره في طاعته وشكره وذكره، ويُنعِّم مَن لم يطعه طرفة عين، بل أفنىٰ عمره في الكفر به والشرك والظلم والفجور، ولا سبيل إلىٰ أن يُعرف خلاف ذلك منه إلا بخبر الرسول، وإلا فهو جائز عليه.

وهذا من أقبح الظن وأسوئه بالربّ تعالىٰ، وتنزيهه عنه كتنزيهه عن الظلم والجور، بل هذا هو عين الظلم الذي يتعالىٰ الله عنه.

والعجب العجاب أنّ كثيرًا من أرباب هذا المذهب يُنزِّهونه عما وصف به نفسه من صفات الكمال، ونعوت الجلال، ويزعمون أن إثباتها تجسيم وتشبيه، ولا يُنزِّهونه عن هذا الظلم والجور، ويزعمون أنه عدل وحق، وأن التوحيد عندهم لا يتم إلا به، كما لا يتم إلا بإنكار استوائه علىٰ عرشه، وعلوّه فوق سماواته، وتكلّمه وتكليمه، وصفات كماله، فلا يتم التوحيد عند هذه الطائفة إلا بهذا النفي وذلك الإثبات، والله ولي التوفيق.

فصل

النوع الثاني عشر: إنكاره سبحانه أن يُسوِّيَ بين المختلفَيْن، أو يُفرِّقَ بين المتماثلَيْن، وأن حكمته وعدله تأبىٰ ذلك.

أما الأول: فكقوله: ﴿أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ ۝٣٥ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [القلم: ٣٥-٣٦]، فأخبر أن هذا حكم باطل جائر يستحيل نسبته إليه، كما يستحيل نسبة الفقر والحاجة والظلم إليه، ومنكرو الحكمة والتعليل يجوِّزون نسبة ذلك إليه، بل يقولون بوقوعه.

وقال تعالىٰ: ﴿أَمْ نَجْعَلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ كَٱلْمُفْسِدِينَ فِى ٱلْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ ٱلْمُتَّقِينَ كَٱلْفُجَّارِ﴾ [ص: ٢٨]، وقال: ﴿أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُوا۟ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ سَوَآءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ ۚ سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ [الجاثية: ٢١]، فجعل سبحانه ذلك حُكْمًا سيِّئًا يتعالىٰ ويتقدس عن أن يجوز عليه، فضلًا أن يُنسب إليه.

بل أبلغ من هذا أنه أنكر علىٰ من حسب أن يدخل الجنة بغير امتحان له وتكليف يتبين به صبره وشكره، وأن حكمته[1] تأبىٰ ذلك، كما قال تعالىٰ: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ جَـٰهَدُوا۟ مِنكُمْ وَيَعْلَمَ ٱلصَّـٰبِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٤٢]، وقال: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُم مَّثَلُ ٱلَّذِينَ خَلَوْا۟ مِن قَبْلِكُم ۖ مَّسَّتْهُمُ ٱلْبَأْسَآءُ وَٱلضَّرَّآءُ وَزُلْزِلُوا۟﴾ [البقرة: ٢١٤]، وقال: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تُتْرَكُوا۟ وَلَمَّا يَعْلَمِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ جَـٰهَدُوا۟ مِنكُمْ وَلَمْ يَتَّخِذُوا۟ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَا رَسُولِهِۦ وَلَا ٱلْمُؤْمِنِينَ وَلِيجَةً﴾ [التوبة: ١٦]، فأنكر عليهم هذا الظن والحسبان لمخالفته لحكمته.

وأما الثاني: وهو أنه لا يفرق بين المتماثلَيْن، فكقوله: ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ

---

(١) «م»: «كلمته».

وَٱلرَّسُولَ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّٰلِحِينَۚ وَحَسُنَ أُوْلَٰٓئِكَ رَفِيقًا﴾ [النساء: ٦٩]، وقوله: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍۚ﴾ [التوبة: ٧١]، وقوله: ﴿ٱلْمُنَٰفِقُونَ وَٱلْمُنَٰفِقَٰتُ بَعْضُهُم مِّنۢ بَعْضٍۚ﴾ [التوبة: ٦٧]، وقوله: ﴿فَٱسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّى لَآ أُضِيعُ عَمَلَ عَٰمِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰۖ بَعْضُكُم مِّنۢ بَعْضٍۖ﴾ [آل عمران: ١٩٥]، وقوله: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥٓ ءَاتَيْنَٰهُ حُكْمًا وَعِلْمًاۚ وَكَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [يوسف: ٢٢]، وقوله: ﴿أَكُفَّارُكُمْ خَيْرٌ مِّنْ أُوْلَٰٓئِكُمْ﴾ [القمر: ٤٣]، وقوله: ﴿دَمَّرَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْۖ وَلِلْكَٰفِرِينَ أَمْثَٰلُهَا﴾ [محمد: ١٠]، وقوله: ﴿سُنَّةَ مَن قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِن رُّسُلِنَاۖ وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا﴾ [الإسراء: ٧٧]، وقوله: ﴿سُنَّةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلُۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ [الفتح: ٢٣]، وقوله: ﴿سُنَّةَ ٱللَّهِ فِى ٱلَّذِينَ خَلَوْاْ مِن قَبْلُۚ﴾ [الأحزاب: ٣٨]، فسنته سبحانه عادته المعلومة في أوليائه وأعدائه بإكرام هؤلاء وإعزازهم ونصرهم، وإهانة أولئك وإذلالهم وكبتهم.

وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُحَآدُّونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ كُبِتُواْ كَمَا كُبِتَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْۚ﴾ [المجادلة: ٥].

والقرآن مملوء من ذلك، يخبر تعالىٰ أنّ حُكم الشيء في حكمته وعدله حُكم نظيره ومماثله، وضد حُكم مضاده ومخالفه.

وكل نوع من هذه الأنواع لو استوعبناه لجاء كتابًا مفردًا.

فصل

النوع الثالث عشر: أمْره سبحانه بتدبر كلامه والتفكر فيه، وفي أوامره ونواهيه وزواجره، ولولا ما تضمنه من الحِكَم والمصالح والغايات المطلوبة

والعواقب الحميدة التي هي محل الفكر لما كان للتفكير فيه معنىٰ، وإنما دعاهم إلىٰ التفكّر والتدبّر ليطلعهم ذلك علىٰ حكمته البالغة، وما فيه من المصالح والغايات المحمودة التي توجب لمن عرفها إقراره بأنه تنزيل من حكيم حميد.

فلو كان الحق ما يقوله النفاة، وأنّ مرجع ذلك كلّه ومصدره مجرّدُ القدرة والمشيئة التي يجوز عليها تأييدُ الكاذب بالمعجزة ونصرُه وإعلاؤه، وإهانةُ المحقِّ وإذلالُه وكسرُه= لما كان في التدبر والتفكر ما يدلهم علىٰ صدق رسله، ويقيم عليهم حجته، وكان[1] غاية ما دعوا إليه القَدَر المحض، وذلك مشترك بين الصادق والكاذب، والبر والفاجر.

فهؤلاء بإنكارهم الحكمة والتعليل سدّوا علىٰ نفوسهم باب الإيمان والهدىٰ، وفتحوا عليهم باب المكابرة وجَحْد الضروريات[2]، فإن ما في خلق الله وأمره من الحِكَم والمصالح المقصودة بالخلق والأمر، والغايات المحمودة[3]= أمر تشهد به الفطر والعقول، ولا ينكره سليم الفطرة، وهم لا ينكرون ذلك وإنما يقولون: وقع بطريق الاتفاق لا بالقصد، كما تسقط خشبة عظيمة فيتفق عبور حيوان مؤذ تحتها فتهلكه.

ولا ريب أن هذا ينفي حمد الربِّ تعالىٰ علىٰ حصول هذه المصالح والمنافع والحِكَم؛ لأنها لم تحصل بقصده وإرادته، بل بطريق الاتفاق الذي لا يُحمَد عليه صاحبه، ولا يُثنىٰ عليه به، بل هو عندهم بمثابة ما لو رمىٰ رجل

---

(١) «د»: «وإن كان».

(٢) «م»: «وجحدوا الضروريات».

(٣) «م»: «الحميدة».

درهمًا لا لغرض ولا لفائدة، بل لمجرّد قدرته ومشيئته علىٰ طرحه، فاتفق أن وقع في يد محتاج انتفع به، فهذا من شأن الحِكَم والمصالح عند المنكرين.

فصل

النوع الرابع عشر: إخباره عن صدور الخلق والأمر عن حكمته وعلمه، فيذكر هذين الاسمين عند ذكر مصدر خلقه وشرعه، تنبيهًا علىٰ أنهما إنما صدرا عن حكمة مقصودة مقارِنة للعلم المحيط التام، كقوله: ﴿وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى ٱلْقُرْءَانَ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾ [النمل: ٦]، وقوله: ﴿تَنزِيلُ ٱلْكِتَٰبِ مِنَ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَكِيمِ﴾ [الزمر: ١]، فذَكَر العزةَ المتضمنة لكمال القدرة والتصرف، والحكمةَ المتضمنة لكمال الحمد والعلم.

وقوله: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٨]، وسمع بعض الأعراب قارئًا يقرؤها: «والله غفور رحيم»، فقال: ليس هذا كلام الله! فقال: أتكذّب بالقرآن؟ فقال: لا، ولكن لا يحسن هذا. فرجع القارئ إلىٰ حفظه، فقال: «عزيز حكيم»، فقال: صدقت[(١)].

وإذا تأملت ختْم الآيات بالأسماء والصفات وجدتَ كلامه مختتمًا بذكر الصفة التي تقتضي ذلك، حتىٰ كأنها ذُكِرت دليلًا عليه وموجِبة له، وهذا كقوله: ﴿إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ ۖ وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [المائدة: ١١٨]، أي فإنّ مغفرتك لهم تصدر عن عزّة هي كمال القدرة، وحكمة هي

---

(١) حكاها الواحدي في «البسيط» (٧/ ٣٧٣) عن الأصمعي، وأسندها في «الأغاني» (٢١/ ٣٨٦) عن الأصمعي قال: سمع الفرزدق رجلًا يقرأ... فذكر القصة بنحوها.

كمال العلم، لا عن عجز وجهل.

وقوله: ﴿ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ﴾ في ثلاث[1] مواضع من القرآن [الأنعام: ٩٦، يس: ٣٨، فصلت: ١٢]، يذكر ذلك عقيب ذكره الأجرام العلوية، وما تضمنته من فَلْق الإصباح، وجَعْل الليل سكنًا، وإجراء الشمس والقمر بحساب لا يعدوانه، وتزيين السماء الدنيا بالنجوم وحراستها بها، فأخبر أن هذا التقدير المحكم المتقن صادر عن عزته وعلمه، ليس أمرًا اتفاقيًا لا يُمدَح به فاعله، ولا يُثنىٰ عليه به كسائر الأمور الاتفاقية.

ومن هذا ختْمه سبحانه قصص الأنبياء وأممهم في سورة الشعراء بقوله عقيب كل قصة: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [الشعراء: ٩]، فإن ما حَكَم به لرسله وأتباعهم ولأعدائهم صادر عن عزة ورحمة، فوضَعَ الرحمة في محلها، وانتقم من أعدائه بعزّته، ونجّىٰ رسله وأتباعهم برحمته، والحكمة الحاصلة من ذلك أمر مطلوب مقصود، وهو غاية الفعل، لا أنها أمر اتفاقي.

فصل

النوع الخامس عشر: إخباره بأن حُكْمه أحسن الأحكام، وتقديره أحسن التقادير، ولولا مطابقته للحكمة والمصلحة المقصودة المرادة لما كان كذلك؛ إذ لو كان حُسْنه لكونه مقدورًا معلومًا ـ كما يقوله النفاة ـ لكان هو وضده سواء؛ فإنه بكل شيء عليم، وعلىٰ كل شيء قدير، فكان كلّ معلوم مقدور أحسن الأحكام وأحسن التقادير، وهذا ممتنع.

قال تعالىٰ: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة: ٥٠]، وقال:

---

(١) كذا في الأصول، والوجه: «ثلاثة»، وتقدمت نظائره.

﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ﴾ [النساء: ١٢٥]، فجعل هذا هو أحسن الأديان، ولهذا اختاره لنفسه وارتضاه لعباده، ويمتنع عليه أن يختار لهم دينًا سواه، أو يرتضي دينًا غيره، كما يمتنع عليه الحيف والظلم.

وقال تعالىٰ: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّن دَعَآ إِلَى ٱللَّهِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا وَقَالَ إِنَّنِى مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ [فصلت: ٣٣]، وقال: ﴿فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ ٱلْقَٰدِرُونَ﴾ [المرسلات: ٢٣]، وقال: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ [المؤمنون: ١٤]، فلا أحسن من تقديره وخلقه لوقوعه علىٰ الوجه الذي اقتضته حكمته ورحمته وعلمه.

وقال تعالىٰ: ﴿مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ﴾ [الملك: ٣]، ولولا مجيئه علىٰ أكمل الوجوه وأحسنها ومطابقته للغايات المحمودة، والحِكَم المطلوبة؛ لكان كله متفاوتًا، أو كان عدم تفاوته أمرًا اتفاقيًا لا يُحمَد فاعله؛ لأنه لم يُرِده ولم يقصده، وإنما اتفق أن جاء كذلك.

فصل

النوع السادس عشر(١): إخباره سبحانه أنه علىٰ صراط مستقيم في موضعين من كتابه:

أحدهما: قوله حاكيًا عن نبيه هود: ﴿إِنِّى تَوَكَّلْتُ عَلَى ٱللَّهِ رَبِّى وَرَبِّكُم مَّا مِن دَآبَّةٍ إِلَّا هُوَ ءَاخِذٌۢ بِنَاصِيَتِهَآ إِنَّ رَبِّى عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [هود: ٥٦].

والثاني: قوله: ﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلَيْنِ أَحَدُهُمَآ أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَىْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوْلَىٰهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُّ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِى هُوَ وَمَن يَأْمُرُ

(١) «د»: «السابع عشر»، سهو.

﴿بِٱلْعَدْلِ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [النحل: ٧٦].

قال أبو إسحاق: «أخبر أنه وإن كانت قدرته تنالهم بما يشاء، فهو لا يشاء إلا العدل»[(١)].

قال ابن الأنباري: لما قال: ﴿إِلَّا هُوَ ءَاخِذٌۢ بِنَاصِيَتِهَآ﴾ كان في معنىٰ: لا تخرج عن قبضته، فإنه قاهر بعظيم سلطانه كل دابة، فأتبع ذلك قوله: ﴿إِنَّ رَبِّي عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ أي: إنه علىٰ الحق.

قال: وهذا نحو كلام العرب إذا وصفوا رجلًا بحسن السيرة والعدل والإنصاف قالوا: فلان علىٰ طريقة حسنة، وليس ثَمَّ طريق[(٢)].

وذُكِر في معنىٰ الآية أقوال أُخَر هي من لوازم هذا المعنىٰ وآثاره.

كقول بعضهم: إن ربي يدلّ علىٰ صراط مستقيم، فدلالته علىٰ الصراط من موجِبات كونه في نفسه علىٰ صراط مستقيم، فإن تلك الدلالة والتعريف من تمام رحمته وإحسانه وعدله وحكمته.

وقال بعضهم: معناه لا يخفىٰ عليه مشتبه[(٣)]، ولا يعدل عنه هارب.

وقال بعضهم: المعنىٰ لا مسلك لأحد ولا طريق له إلا عليه، كقوله: ﴿إِنَّ رَبَّكَ لَبِٱلْمِرْصَادِ﴾ [الفجر: ١٤][(٤)].

---

(١) «معاني القرآن وإعرابه» (٣/ ٥٨).

(٢) أورده في «البسيط» (١١/ ٤٤٩).

(٣) في «البسيط» (١١/ ٤٤٩): «عليه مستتر».

(٤) انظر: «البسيط» (١١/ ٤٤٩-٤٥٠).

وهذا المعنىٰ حق، ولكن كونه هو المراد بالآية ليس بالبيّن؛ فإن الناس كلهم لا يسلكون الصراط المستقيم حتىٰ يقال: إنهم يصلون بسلوكه إليه، ولما أراد سبحانه هذا المعنىٰ قال: ﴿إِلَيْنَا مَرْجِعُهُمْ﴾ [يونس: ٧٠]، ﴿إِنَّ إِلَيْنَآ إِيَابَهُمْ﴾ [الغاشية: ٢٥]، ﴿إِنَّ رَبَّكَ لَبِٱلْمِرْصَادِ﴾ [الفجر: ١٤]، ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ﴾ [النجم: ٤٢].

وأما وصفه سبحانه بأنه علىٰ صراط مستقيم فهو كونه يقول الحق، ويفعل الصواب، فكلماته صدق وعدل، وفعله كله صواب وخير، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل، فلا يقول إلا ما يُحمد عليه، ولا يفعل إلا ما يُحمد عليه؛ لكونه حقًّا وعدلًا وصدقًا وحكمة في نفسه، وهذا معروف في كلام العرب.

قال جرير يمدح عمر بن عبد العزيز:

أميرُ المؤمنين علىٰ صراطٍ إذا اعوجَّ المواردُ مستقيمِ[(١)]

إذا عُرف هذا، فمن ضرورة كونه علىٰ صراط مستقيم أنه لا يفعل شيئًا إلا لحكمة يُحمد عليها، وغاية هي أولىٰ بالإرادة من غيرها، فلا تخرج أفعاله عن الحكمة والمصلحة والإحسان والرحمة والعدل والصواب، كما لا تخرج أقواله عن العدل والصدق.

فصل

النوع السابع عشر: حَمْدُه سبحانه لنفسه علىٰ جميع ما فعله، وأمْرُه

---

(١) «ديوان جرير» بشرح ابن حبيب (١/ ٢١٨).

عباده بحمده، وهذا لما في أفعاله من الغايات والعواقب الحميدة التي يستحق فاعلها[1] الحمد، فهو يُحمد علىٰ نفس الفعل، وعلىٰ قصد الغاية الحميدة به، وعلىٰ حصولها، فههنا ثلاث أمور[2].

ومنكرو الحِكَم والتعليل ليس عندهم محمودًا علىٰ قصد الغاية، ولا علىٰ حصولها؛ إذ قصْدها عندهم مستحيل عليه، وحصولها عندهم أمر اتفاقي غير مقصود، كما صرّحوا به، فلا يُحمد علىٰ ما لا يجوز قصده[3]، ولا علىٰ حصوله، فلم يبقَ إلا نفس الفعل، ومعلوم أن الفاعل لا يُحمد علىٰ فعله إن لم يكن له فيه غاية مطلوبة هي أولىٰ به من عدمها، وإلا فمجرد الفعل الصادر عن الفاعل إذا لم يكن له غاية يقصده بها لا يُحمد عليه، بل وقوع هذا الفعل من القادر المختار الحكيم محال، ولا يقع الفعل علىٰ هذا الوجه إلا من عابث، والله منزّه عن العبث.

فحَمْدُه سبحانه من أعظم الأدلة علىٰ كمال حكمته، وقصْده بما فعل نفع خلقه والإحسان إليهم ورحمتهم، وإتمام نعمته عليهم، وغير ذلك من الحِكَم والغايات التي تعطيلها تعطيل لحقيقة حمده.

فصل

النوع الثامن عشر: إخباره بإنعامه علىٰ خلقه وإحسانه إليهم، وأنه خلق لهم ما في السماوات وما في الأرض، وأعطاهم الأسماع والأبصار والأفئدة

---

(١) «م»: «عليها».

(٢) كذا في الأصول، والوجه: «ثلاثة أمور».

(٣) «م»: «ما يجوز قصده»، خطأ.

ليتم نعمته عليهم.

ومعلوم أن المُنعِم المُحسِن لا يكون كذلك، ولا يستحق هذا الاسم حتىٰ يقصد الإنعام علىٰ غيره والإحسان إليه، فلو لم يفعل سبحانه لغرض الإنعام والإحسان لم يكن مُنعِمًا في الحقيقة ولا مُحسِنًا؛ إذ يستحيل أن يكون كذلك من لم يقصد الإنعام والإحسان، وهذا غني عن التقرير.

يوضحه أنه سبحانه حيث ذَكَر إنعامه وإحسانه فإنما يذكره مقرونًا بالحِكَم والمصالح والمنافع التي خَلَق الخلق وشَرَع الشرائع لأجلها، كقوله في آخر سورة النِّعَم[1]: ﴿وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّمَّا خَلَقَ ظِلَٰلًا وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلْجِبَالِ أَكْنَٰنًا وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَٰبِيلَ تَقِيكُمُ ٱلْحَرَّ وَسَرَٰبِيلَ تَقِيكُم بَأْسَكُمْ كَذَٰلِكَ يُتِمُّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تُسْلِمُونَ﴾ [النحل: ٨١]، فهذا في الخلق.

وقال في الشرع في أمره باستقبال الكعبة: ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ مِنْهُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَٱخْشَوْنِى وَلِأُتِمَّ نِعْمَتِى عَلَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [البقرة: ١٥٠].

وقال في أمره بالوضوء والتيمم: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [المائدة: ٦]، فجعل تمام نعمته في أنْ خَلَقَ ما خلق للإحسان، وأَمَرَ بما أمر لذلك.

---

(١) في حاشية «م»: «أي النحل».

فصل

النوع التاسع عشر: اتصافه بالرحمة، وأنه أرحم الراحمين، وأن رحمته وسعت كل شيء، وذلك لا يتحقق إلا بأن يقصد رحمة خلقه بما خلقه لهم، وبما أمرهم به، فلو لم تكن أوامره لأجل الرحمة والحكمة والمصلحة وإرادة الإحسان إليهم لما كانت رحمة، ولما كان رسوله رحمة للعالمين، فلو خلت أحكامه عن الحِكَم والمصالح لما كانت رحمة[1]، ولو حصلت بها الرحمة لكانت اتفاقية لا مقصودة، وذلك لا يوجِب أن يكون الآمر سبحانه أرحم الراحمين، فتعطيل حكمته والغاية المقصودة التي لأجلها يفعل إنكارٌ لرحمته في الحقيقة، وتعطيل لها.

وكان شيخ هذا المذهب جهم بن صفوان يقف علىٰ الجَذْمىٰ[2]، ويشاهد ما هم فيه من البلاء، ويقول: أرحم الراحمين يفعل مثل هذا![3].

يعني: أنه ليس ثَمّ رحمة في الحقيقة، وإنما الأمر راجع إلىٰ محض المشيئة الخالية عن الحكمة والرحمة، فلا حكمة عنده ولا رحمة؛ فإن الرحمة لا تُعقل إلا مِن فِعْل مَن يفعل الشيء لرحمة غيره ونفعه والإحسان إليه، فإذا لم يفعل لغرض ولا غاية ولا حكمة لم يفعل لرحمة ولا لإحسان.

---

(١) من قوله: «ولما كان رسوله» إلىٰ هنا ساقط من «د».

(٢) جمع أَجْذَم، وهو مَنْ تهافتت أطرافه من مرض الجُذَام، «تاج العروس» (٣١/ ٣٨٣).

(٣) حكاه شيخ الإسلام في عدة مواضع من كتبه، منها: «النبوات» (٢/ ٩١٥)، «منهاج السنة» (٣/ ٣٢)، وكذا تكرّرت عند المصنف كما تراه في «إغاثة اللهفان» (٢/ ٩٢٠) وغيره.

فصل

النوع العشرون: جوابه سبحانه لمن سأله عن التخصيص والتمييز الواقع في أفعاله بأنه لحكمة يعلمها هو سبحانه، وإن كان السائل لا يعلمها، كما أجاب الملائكة لما قال لهم: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ فقالوا: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾، فأجابهم بقوله: ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٣٠]، ولو كان فعله مجرّدًا عن الحِكَم والغايات والمصالح لكان الملائكة أعلم مِنْ(١) أن يسألوا هذا السؤال، ولم يصح جوابهم بتفرّده بعلم ما لا يعلمونه من الحِكَم والمصلحة التي في خلق هذا الخليفة.

ولهذا كان سؤالهم إنما وقع عن وجه الحكمة، ولم يكن اعتراضًا علىٰ الربّ تعالىٰ، ولو قُدِّر أنه علىٰ وجه الاعتراض فهو دليل علىٰ علمهم أنه لا يفعل شيئًا إلا لحكمة، فلما رأوا أن خلق هذا الخليفة منافٍ للحكمة في الظاهر سألوه عن ذلك.

ومن هذا قوله تعالىٰ: ﴿وَإِذَا جَاءَتْهُمْ آيَةٌ قَالُوا لَن نُّؤْمِنَ حَتَّىٰ نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللَّهِ اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾ [الأنعام: ١٢٤]، فأجابهم بأن حكمته وعلمه يأبىٰ أن يضع رسالاته في غير محلها، وعند غير أهلها، ولو كان الأمر راجعًا إلىٰ محض المشيئة لم يكن في هذا جواب، بل كان الجواب أن أفعاله لا تُعلَّل، وهو يرجِّح مِثْلًا علىٰ مِثْل بغير مرجِّح، والأمر عائد إلىٰ مجرّد القدرة كما يقوله المنكرون.

---

(١) «د»: «به».

وكذلك قوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لِّيَقُولُوٓا۟ أَهَٰٓؤُلَآءِ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنۢ بَيْنِنَآ ۗ أَلَيْسَ ٱللَّهُ بِأَعْلَمَ بِٱلشَّٰكِرِينَ﴾ [الأنعام: ٥٣]، فلما سألوا عن التخصيص بمنّة الله، وأنكروا ذلك؛ أجيبوا بأن الله أعلم بمن يصلح لمنّته، وهو أهل لها، وهم الشاكرون الذين يعرفون قدر النعمة، ويشكرون عليها المنعم، فهؤلاء يصلحون لمنّته، ولو كان الأمر عائدًا إلىٰ محض المشيئة لم يحسن هذا الجواب.

ولهذا يذكر سبحانه صفة العلم حيث يذكر التخصيص والتفضيل تنبيهًا علىٰ أنه إنما حصل بعلمه سبحانه بما في المُخصَّص المُفضَّل مما يقتضي تخصيصه وتفضيله، وهو الذي جعله أهلًا لذلك، كما قال تعالىٰ: ﴿وَلِسُلَيْمَٰنَ ٱلرِّيحَ عَاصِفَةً تَجْرِى بِأَمْرِهِۦٓ إِلَى ٱلْأَرْضِ ٱلَّتِى بَٰرَكْنَا فِيهَا ۚ وَكُنَّا بِكُلِّ شَىْءٍ عَٰلِمِينَ﴾ [الأنبياء: ٨١]، فذكَر علمه عقيب ذكر تخصيصه سليمان بتسخير الريح له، وتخصيصه الأرض المذكورة بالبركة.

ومنه قوله: ﴿جَعَلَ ٱللَّهُ ٱلْكَعْبَةَ ٱلْبَيْتَ ٱلْحَرَامَ قِيَٰمًا لِّلنَّاسِ وَٱلشَّهْرَ ٱلْحَرَامَ وَٱلْهَدْىَ وَٱلْقَلَٰٓئِدَ ۚ ذَٰلِكَ لِتَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَأَنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [المائدة: ٩٧]، فذكَر صفة العلم التي اقتضت تخصيص هذا المكان وهذا الزمان بأمرٍ اختصًّا به دون سائر الأمكنة والأزمنة.

ومن ذلك قوله سبحانه: ﴿فَأَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَعَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ ٱلتَّقْوَىٰ وَكَانُوٓا۟ أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمًا﴾ [الفتح: ٢٦]، فأخبر أنه وضع هذه الكلمة عند أهلها، ومَنْ هم أحق بها، وأنه أعلم بمن يستحقها من غيرهم، فهل هذا وصف من يَخص بمحض المشيئة

لا لسبب[1] ولا لغاية؟!

فصل

النوع الحادي والعشرون: إخباره سبحانه عن تركه بعض مقدوره أن يفعله لما يستلزمه من المفسدة، وأن المصلحة في تركه، ولو كان الأمر راجعًا إلىٰ محض المشيئة لم يكن ذلك علّة للحكم، كقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوَآبِّ عِندَ ٱللَّهِ ٱلصُّمُّ ٱلْبُكْمُ ٱلَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ ۝٢٢ وَلَوْ عَلِمَ ٱللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَّأَسْمَعَهُمْ ۖ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوا۟ وَّهُم مُّعْرِضُونَ﴾ [الأنفال: ٢٢- ٢٣]، فعلّل سبحانه عدم إسماعهم السماع الذي ينتفعون به - وهو سماع الفهم - بأنهم لا خير فيهم يحسن معه أن يسمعهم، وبأن فيهم مانعًا آخر يمنع من الانتفاع بالمسموع لو سمعوه وهو الكبر والإعراض، فالأول من باب تعليل عدم الحُكْم بعدم مقتضيه، والثاني من باب تعليله بوجود مانعه، وهذا إنما يصح ممن يأمر وينهىٰ ويفعل للحِكَم والمصالح، وأما من تجرّد فعله عن ذلك فإنه لا يضاف عدم الحكم إلا إلىٰ مجرّد مشيئته فقط.

ومن هذا تنزيهه نفسه سبحانه عن كثير مما يقدر عليه فلا يفعله؛ لمنافاته لحكمته وحمده، كقوله: ﴿مَّا كَانَ ٱللَّهُ لِيَذَرَ ٱلْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَآ أَنتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ ٱلْخَبِيثَ مِنَ ٱلطَّيِّبِ ۗ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى ٱلْغَيْبِ﴾ [آل عمران: ١٧٩]، وقوله: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنتَ فِيهِمْ ۚ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ﴾ [الأنفال: ٣٣]، وقوله: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًۢا بَعْدَ إِذْ هَدَىٰهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ ۚ﴾ [التوبة: ١١٥]، وقوله: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ

(١) «د»: «بسبب».

﴿لِيُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ﴾ [هود: ١١٧]، وقوله: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ (١) ٱلْقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِىٓ أُمِّهَا رَسُولًا يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِنَا﴾ [القصص: ٥٩]، فنزّه نفسه عن هذه الأفعال؛ لأنها لا تليق بكماله، وتنافي حكمته وحمده.

وعند النفاة إنها ليست مما يُنزَّه الربّ عنه؛ لأنها مقدورة له، وهو إنما يُنزَّه عما لا يقدر عليه، ولكن علمنا أنها لا تقع لعدم مشيئته لها، لا لقبحها في نفسها!

فصل

النوع الثاني والعشرون: أن تعطيل الحكمة والغاية المطلوبة بالفعل إما أن يكون لعدم علم الفاعل بها أو بتفاصيلها، وهذا محال في حق من هو بكل شيء عليم.

وإما لعجزه عن تحصيلها، وهذا ممتنع في حق من هو علىٰ كل شيء قدير.

وإما لعدم إرادته ومشيئته الإحسان إلىٰ غيره وإيصال النفع إليه، وهذا مستحيل في حق أرحم الراحمين، ومَن إحسانُهُ مِن لوازم ذاته فلا يكون إلا محسنًا مُنعِمًا منّانًا.

وإما لمانع يمنع من إرادتها وقصدها، وهذا مستحيل في حق من لا يمنعه مانع عن فعل ما يريد.

وإما لاستلزامها نقصًا ومنافاتها كمالًا، وهذا باطل، بل هو قلب للحقائق

---

(١) في الأصول: «ليهلك».

وعكس للفِطَر[1]، ومناقضة لقضايا العقول؛ فإن مَنْ يفعل لحكمة وغاية مطلوبة يُحمد عليها أكمل ممن يفعل لا لشيء البتّة، كما أن مَنْ يخلق أكمل ممن لا يخلق، ومَنْ يعلم أكمل ممن لا يعلم، ومَنْ يتكلم أكمل ممن لا يتكلم، ومَنْ يقدر ويريد أكمل ممن لا قدرة له ولا إرادة، ومَنْ يسمع ويبصر، ويرضىٰ ويغضب، ويحب ويبغض؛ أكمل ممن لا يتصف بذلك، وهذا مركوز في الفِطَر، مستقر في العقول، فنفي حكمته بمنزلة نفي هذه الأوصاف عنه، وذلك يستلزم وصفه بأضدادها، وهي أنقص النقائص.

ولهذا صرّح كثيرٌ من النفاة كالجويني والرازي بأنه لم يقم علىٰ نفي النقائص عن الله دليل عقلي، وإنما مستند النفي السمع والإجماع[2].

وحينئذ فيقال لهؤلاء: إن لم يكن في إثبات الحكمة نقص لم يجز نفيها، وإن كانت نقصًا فأين في السمع أو في الإجماع نفي هذا النقص؟

وجمهور الأمة يثبت حكمته سبحانه والغايات المحمودة في أفعاله إجمالًا، فليس مع النفاة سمع ولا عقل ولا إجماع، بل السمع والعقل والإجماع والفطرة تشهد ببطلان قولهم، والله الموفق للصواب.

وجماع ذلك أن كمال الربّ تعالىٰ وجلاله وحكمته وعلمه ورحمته وقدرته وإحسانه وحمده ومجده وحقائق أسمائه الحسنىٰ= تمنع كون أفعاله صادرة منه لا لحكمة، ولا لغاية مطلوبة، وجميع أسمائه الحسنىٰ تنفي ذلك، وتشهد ببطلانه، وإنما نبّهنا علىٰ بعض طرق القرآن، وإلا فالأدلة التي

---

(١) «م»: «الفطر».

(٢) انظر: «الشامل» (٧٤)، «الأربعين» (١/ ٢٤٢).

تضمنها علىٰ إثبات ذلك أضعاف أضعاف ما ذكرنا، وبالله التوفيق.

فصل

وكيف يتوهم ذو فطرة صحيحة خلاف ذلك، وهذا الوجود شاهد بحكمته وعنايته بخلقه أتم عناية، وما في مخلوقاته من الحِكَم والمصالح والمنافع والغايات المطلوبة والعواقب الحميدة أعظم من أن يحيط به وصف، أو يحصره عقل.

ويكفي الإنسانَ فكرُه في نفسه وخلقه وأعضائه ومنافعها وقواه وصفاته وهيئاته، فإنه لو استنفد عمره لم يحط علمًا بجميع ما تضمنه خلقه من الحِكَم والمنافع علىٰ التفصيل، والعالم كله علويّه وسفليّه بهذه المثابة.

ولكن لشدّة ظهور الحكمة ووضوحها وجَدَ الجاحد السبيل إلىٰ إنكارها، وهذا شأن النفوس الجاهلة الظالمة، كما أنكرتْ وجود الصانع تعالىٰ مع فرط ظهور آياته ودلائل ربوبيته، بحيث استوعبت كل موجود، ومع هذا فسمحت بالمكابرة في إنكاره!

وهكذا أدلة علوّه سبحانه فوق مخلوقاته مع شدة ظهورها وكثرتها، سمحت نفوس الجهمية بإنكارها!

وهكذا شواهد صدق أنبيائه ورسله، ولاسيما خاتمهم صلوات الله وسلامه عليه، فإن أدلة صدقه في الوضوح للعقول كالشمس في دلالتها علىٰ النهار، ومع هذا فلم يأنف الجاحدون والمكابرون من الإنكار!

وهكذا أدلة ثبوت صفات الكمال لمعطي الكمال، هي من أظهر الأشياء وأوضحها، وقد أنكرها مَن أنكرها!

ولا يُستنكر هذا؛ فإنك تجد الرجل منغمِسًا في النّعم، وقد أحاطت به من كل جانب وهو يشتكي حاله، ويتسخَّط مما هو فيه، وربما أنكر النعمة، فَضَلَال النفوس وغيّها لا حدّ له ينتهي إليه، ولاسيما النفوس الجاهلة الظالمة.

ومن أعجب العجب أن تسمح نفس بإنكار الحِكَم والعلل الغائية والمصالح التي تضمّنتها هذه الشريعة الكاملة، التي هي من أدل الدلائل علىٰ صِدْق مَن جاء بها، وأنه رسول الله حقًا، ولو لم يأت بمعجزة سواها لكانت كافية شافية، فإن ما تضمّنته من الحِكَم والمصالح والغايات الحميدة، والعواقب السديدة، شاهدة بأن الذي شرعها وأنزلها أحكم الحاكمين، وأرحم الراحمين، وشهود ذلك في تضاعيفها ومضمونها كشهود الحِكَم والمصالح والمنافع في المخلوقات العلويّة والسفليّة، وما بينهما من الحيوان والنبات والعناصر والآثار التي بها انتظام مصالح المعاش.

فكيف يرضىٰ أحدٌ لنفسه إنكارَ ذلك وجحْدَه؟!

وإن تَجمّل واستحيا من العقلاء قال: ذلك أمر اتفاقي غير مقصود بالخلق والأمر!

وسبحان الله! كيف يستجيز أحدٌ أن يظنّ بربِّ العالمين وأحكم الحاكمين أنه يعذّب كثيرًا من خلقه بأشدّ العذاب الأبدي لغير غاية ولا حكمة ولا بسبب، وإنما هو محض مشيئة مجرّدة عن الحكمة والسبب، فلا سبب هناك ولا حكمة ولا غاية، وهل هذا إلا من أسوأ الظن بالربّ تعالىٰ؟!

وكيف يستجيز أن يظنّ بربّه أنه أمَر ونهىٰ، وأباح وحرّم، وأحبّ وكره، وشرع الشرائع، وأمر بالحدود لا لحكمة ولا لمصلحة يقصدها، بل ما ثَمّ إلا

مشيئة محضة رجَّحتْ مِثْلًا علىٰ مِثْلٍ بغير مرجِّح، وأي رحمة تكون في هذه الشريعة، وكيف يكون المبعوث بها رحمة مهداة للعالمين لو كان الأمر كما يقول النفاة، وهل يكون الأمر والنهي إلا عقوبة وكُلْفة وعبثًا؟! تعالىٰ الله عن ذلك علوًّا كبيرًا.

ولو ذهبنا نذكر ما يطّلع عليه أمثالنا من حكمة الله في خلقه وأمره لزاد ذلك علىٰ عشرة آلاف موضع، مع قصور أذهاننا، ونقص علومنا ومعارفنا وتلاشيها، بل وتلاشي علوم الخلائق جميعهم في علم الله كتلاشي ضوء السراج في عين الشمس، وهذا تقريب، وإلا فالأمر فوق ذلك.

وهل إبطال الحِكَم والمناسبات والأوصاف التي شُرِعت الأحكام لأجلها إلا إبطال للشرع جملة؟!

وهل يمكن فقيهًا علىٰ وجه الأرض أن يتكلم في الفقه مع اعتقاده بطلان الحكمة والمناسبة والتعليل، وقصْد الشارع بالأحكام مصالح العباد؟

وجناية هذا القول علىٰ الشرائع من أعظم الجنايات؛ فإن العقلاء لا يمكنهم إنكار الأسباب والحِكَم والمصالح والعلل الغائية، فإذا رأوا أن هذا لا يمكن القول به مع موافقة الشرائع، ولا يمكنهم دفعه عن نفوسهم؛ خلّوا الشرائع وراء ظهورهم، وأساؤوا بها الظن، وقالوا: لا يمكننا الجمع بينها وبين عقولنا، ولا سبيل لنا إلىٰ الخروج عن عقولنا، ورأوا أن القول بالفاعل المختار لا يمكن إلا مع نفي الأسباب والحِكَم والقُوىٰ والطبائع، ولا سبيل إلىٰ نفيها، فنفوا الفاعل المختار، وأولئك لم يمكنهم القول بنفي الفاعل المختار، ورأوا أنهم لا يمكنهم إثباته مع إثبات الأسباب والحِكَم والقُوىٰ والعلل فنفوها، وبين الطائفتين بُعد المشرقين.

ولا تستهن بأمر هذه المسألة؛ فإن شأنها أعظم، وخطرها أجلّ، وفروعها كثيرة جدًّا.

ومن فروعها: أنهم لما تكلموا فيما يُحدِثه الله سبحانه من المطر والنبات والحيوان، والحر والبرد، والليل والنهار، والإهلال والإبدار والكسوف، والاستِسْرار[١]، وحوادث الجو، وحوادث الأرض= انقسموا قسمين، وصاروا طائفتين:

فطائفة جعلت الموجِب لذلك مجرّد ما رأوه علّة وسببًا من الحركات الفلكية، والقُوىٰ الطبيعية، والنفوس والعقول، فليس عندهم لذلك فاعل مختار مريد.

وقابلهم طائفة من المتكلمين فلم يثبتوا لذلك سببًا إلا مجرد المشيئة والقدرة، وأن الفاعل المختار يُرجِّح مِثْلًا علىٰ مِثْل بلا مُرجِّح ولا سبب ولا حكمة، ولا غاية يفعل لأجلها.

ونفوا الأسباب والقُوىٰ والطبائع والغرائز والحِكَم والغايات، حتىٰ يقول مَن أثبت الجوهر الفرد منهم: إن الفَلَك والرَّحا ونحوهما مما يدور يتفكك عند الدوران دائمًا، والقادر المختار يعيده كل وقت كما كان، وإن الألوان والمقادير والأشكال والصفات تعدم علىٰ تعاقب الآنات[٢]، والقادر

---

(١) هو اختفاء القمر آخر الشهر ليلة أو ليلتين، مشتق من استسرّ، انظر: «الصحاح» (٢/ ٦٨٢).

(٢) مصطلح كلامي يطلق علىٰ أجزاء الزمان غير المنقسمة، انظر: «المواقف» (١/ ٥٣٠).

المختار يعيدها كل وقت، وإن ملوحة ماء البحر كل لحظة تعدم وتذهب، ويعيدها القادر المختار، كل ذلك بلا سبب ولا حكمة ولا علّة غائية.

ورأوا أنهم لا يمكنهم التخلص من قول الفلاسفة أعداء الرسل إلا بذلك، ورأىٰ أعداء الرسل أنهم لا يمكنهم الدخول في الشريعة إلا بالتزام أصول هؤلاء.

ولم تهتدِ الطائفتان للحق الذي لا يجوز غيره، وهو أنه سبحانه يفعل بمشيئته وقدرته وإرادته، ويفعل ما يفعله بأسباب وحِكَم وغايات محمودة، وقد أودع العالم من القُوىٰ والطبائع والغرائز والأسباب والمسبّبات ما به قام الخلق والأمر.

وهذا قول جمهور أهل الإسلام وأكثر طوائف النظار، وهو قول الفقهاء قاطبة، إلا من خلّىٰ الفقه ناحية وتكلم بأصول النفاة، فعادىٰ فقهُهُ أصولَ دينِه(١).

---

(١) الضبط من «د» و «م».

البَابُ الثَّالِثُ والعِشْرُونَ

في استيفاء شُبَه النافين للحكمة والتعليل، وذِكْر الأجوبة عنها

قالت النفاة: قد أجلبتم علينا بما استطعتم من خيل الأدلة ورَجِلها، فاسمعوا الآن ما يبطله، ثم أجيبوا عنه إن أمكنكم الجواب، فنقول ما قاله ـ أفضل متأخريهم ـ محمد بن عمر الرازي: كل مَن فعل فعلًا لأجل تحصيل مصلحة أو لدفع مفسدة، فإن كان تحصيل تلك المصلحة أولىٰ من عدم تحصيلها كان ذلك الفاعل قد استفاد بذلك الفعل تحصيل ذلك، ومَن كان كذلك كان ناقصًا بذاته مستكملًا بغيره، وهو في حق الله محال، وإن كان تحصيلها وعدمه بالنسبة إليه سواء، فمع ذلك لا يحصل الرجحان، فامتنع تحصيلها.

ثم أورد سؤالًا وهو: لا يقال: حصولها واللاحصولها بالنسبة إليه، وإن كان علىٰ التساوي، إلا أن حصولها للعبد أولىٰ من عدم حصولها له، فلأجل هذه الأولوية العائدة إلىٰ العبد يرجّح الله سبحانه الوجود علىٰ العدم.

ثم أجاب بأنا نقول: تحصيل تلك المصلحة وعدم تحصيلها له إما أن يكونا متساويين بالنسبة إلىٰ الله أو لا يستويان، وحينئذ يعود التقسيم المذكور(١).

قال المثبتون: الجواب عن هذه الشبهة من وجوه:

---

(١) «الأربعين» (١/ ٣٥٠).

أحدها: أن قولك: «إنّ كل مَن فعل لغرض يكون ناقصًا بذاته مستكملًا بغيره»، ما تعني بقولك: إنه يكون ناقصًا بذاته؟

أتعني به: أن يكون عادمًا لشيء من الكمال الذي كان يجب أن يكون له قبل حدوث ذلك المراد؟ أم تعني به: أن يكون عادمًا لما ليس كمالًا قبل وجوده؟ أم تعني به معنىً ثالثًا؟

فإن عنيت الأول فالدعوىٰ باطلة؛ فإنه لا يلزم مِن فعْله لغرضٍ حصولُه أولىٰ من عدمه أن يكون عادمًا لشيء من الكمال الواجب قبل حدوث المراد، فإنه يمتنع أن يكون كمالًا قبل حصوله.

وإن عنيت الثاني لم يكن عدمه نقصًا؛ فإن الغرض أنه ليس كمالًا قبل وجوده، وما ليس بكمال في وقت لا يكون عدمه نقصًا فيه، فما كان قبل وجوده عدمه أولىٰ من وجوده، وبعد وجوده وجوده أولىٰ من عدمه= لم يكن عدمه قبل وجوده نقصًا، ولا وجوده بعد عدمه نقصًا، بل الكمال عدمه قبل وقت وجوده، ووجوده وقت وجوده.

وإذا كان كذلك فالحِكَم المطلوبة والغايات من هذا النوع، وجودها وقت وجودها هو الكمال، وعدمها حينئذ نقص، وعدمها وقت عدمها كمال، ووجودها حينئذ نقص. وعلىٰ هذا فالنافي هو الذي نسب النقص إلىٰ الله لا المُثْبِت.

وإن عنيت به أمرًا ثالثًا فلا بدّ من بيانه حتىٰ ننظر فيه.

الجواب الثاني: أن قولك: «يلزم أن يكون ناقصًا بذاته مستكملًا بغيره»، أتعني به: أن الحكمة التي يجب وجودها إنما حصلت له من شيء خارج

عنه، أم تعني به أن تلك الحكمة نفسها غيرٌ له، وهو مستكمَل بها؟

فإن عنيت الأول فهو باطل؛ فإنه لا ربّ غيره ولا خالق سواه، ولم يستفد سبحانه من غيره كمالًا بوجه من الوجوه، بل العالم كله إنما استفاد الكمال الذي فيه منه سبحانه، وهو لم يستفد كماله من غيره، كما لم يستفد وجوده من غيره.

وإن عنيت الثاني فتلك الحكمة صفته سبحانه، وصفاته ليست غيرًا له، فإن حكمته قائمة به، وهو الحكيم الذي له الحكمة، كما أنه العليم الذي له العلم، والسميع الذي له السمع، والبصير الذي له البصر، فثبوت حكمته لا يستلزم استكماله بغيرٍ منفصِل عنه، كما أن كماله سبحانه بصفاته وهو لم يستفدها من غيره.

الجواب الثالث: أنه سبحانه إذا كان إنما يفعل لأجل أمر هو أحبّ إليه من عدمه؛ كان اللازم من ذلك حصول مراده الذي يحبّه، وفَعَل لأجله، وهذا غاية الكمال، وعدمه هو النقص؛ فإنّ من كان قادرًا على تحصيل ما يحبّه، وفَعَلَه في الوقت الذي يحب على الوجه الذي يحب= فهو الكامل حقًّا، لا مَن لا محبوب له، أو له محبوب لا يقدر على فعله.

الجواب الرابع: أن يقال: أنت ذكرت في كتبك أنه لم يقم على نفي النقص عن الله دليل عقلي، واتبعت في ذلك الجويني وغيره، وقلتم: إنما ننفي النقص عن الله عز وجل بالسمع وهو الإجماع، فلم تنفوه عن الله عز وجل بالعقول، ولا بنص منقول عن الرسول ﷺ، بل بما ذكرتموه من الإجماع، وحينئذ فإنما يُنفَى بالإجماع ما انعقد الإجماع على نفيه، والفعل بحكمة لم ينعقد الإجماع على نفيه، فلمْ تُجْمِع الأمة على انتفاء التعليل

لأفعال الله، فإذا سَمّيتَ أنت ذلك نقصًا لم تكن هذه التسمية موجِبة لانعقاد الإجماع علىٰ نفيها.

فإن قلت: أهل الإجماع أجمعوا علىٰ نفي النقص، وهذا نقص؟

قيل: نعم، الأمة مجمعة علىٰ ذلك، ولكن الشأن في أن هذا الوصف المعيّن نقصٌ، فتكون قد أجمعت علىٰ نفيه، فهذا أول المسألة.

والقائلون بإثباته ليس هو عندهم نقصًا، بل هو عين الكمال، ونفيه عين النقص.

وحينئذ فنقول في الجواب الخامس: إن إثبات الحكمة كمال ـ كما تقدم تقريره ـ ونفيه نقص، والأمة مجمعة علىٰ انتفاء النقص عن الله، بل العلم بانتفاء النقص عنه تعالىٰ من أجلىٰ العلوم[1] الضرورية المستقرة في فِطَر الخلق، فلو كانت أفعاله معطَّلة عن الحِكَم والغايات المحمودة لزم النقص، وهو محال، ولزوم النقص من انتفاء الحِكَم أظهر في العقول والفِطَر والعلوم الضرورية والنظرية من لزوم النقص من إثبات ذلك.

وحينئذ فنقول في الجواب السادس: النقص إما أن يكون جائزًا أو ممتنعًا، فإن كان جائزًا بطل دليلك، وإن كان ممتنعًا بطل دليلك أيضًا، فبطل الدليل علىٰ التقديرين.

الجواب السابع: أن النقص منتفٍ عن الله عز وجل عقلًا كما هو منتفٍ عنه سمعًا، والعقل يوجب اتصافه بصفات الكمال، والنقص هو ما يضاد صفات الكمال، فالعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام والحياة

(١) «د»: «أعلا العلوم».

صفات كمال وأضدادها نقص، فوجب تنزيهه عنها لمنافاتها لكماله، وأما حصول ما يحبّه الرب تعالىٰ في الوقت الذي يحبّه، فإنما يكون كمالًا إذا حصل علىٰ الوجه الذي يحبّه، فعدمه قبل ذلك ليس نقصًا؛ إذ كان لا يحب وجوده قبل ذلك.

الجواب الثامن: أن يقال: الكمال الذي يستحقه سبحانه وتعالىٰ هو الكمال الممكن أو الممتنع؟ فالأول مُسَلّم، والثاني باطل قطعًا، فلِمَ قلت: إن وجود الحادث في غير وقته الذي وُجِد فيه ممكن؟ بل وجود الحادث في الأزل ممتنع، فعدمه لا يكون نقصًا.

الجواب التاسع: أن عدم الممتنع لا يكون كمالًا؛ فإن الممتنع ليس بشيء في الخارج، وما ليس بشيء لا يكون عدمه نقصًا؛ فإنه إن كان في المقدور ما لا يحدث إلا شيئًا بعد شيء كان وجوده في الأزل ممتنعًا، فلا يكون عدمه نقصًا، وإنما يكون الكمال وجوده حين يمكن وجوده.

الجواب العاشر: أن يقال: لا ريب أنه تعالىٰ أحدث أشياء بعد أن لم يكن محدِثًا لها، كالحوادث المشهودة، حتىٰ إن القائلين بكون الفَلَك قديمًا عن علّة موجِبة يقرّون بذلك، ويقولون: إنه يُحدِث الحوادث بواسطة، وحينئذ فنقول: هذا الإحداث إما أن يكون صفة كمال، وإما أن لا يكون؟ فإن كان صفة كمال فقد كان فاقدًا لها قبل ذلك، وإن لم يكن صفة كمال فقد اتصف بالنقص.

فإن قلت: نحن نقول: بأنه ليس صفة كمال ولا نقص.

قيل: فهلّا قلتم ذلك في التعليل؟

وأيضًا: فهذا محال في حق الربّ تعالىٰ؛ فإن كل ما يفعله يستحق عليه الحمد، وكل ما يقوم به من صفاته فهو صفة كمال، وضده نقص.

وقد ينازع النظّار في الفاعلية: هل هي صفة كمال أم لا؟

وجمهور المسلمين من جميع الفرق يقولون: هي صفة كمال.

وقالت طائفة: ليست صفة كمال ولا نقص، وهو قول أكثر الأشعرية.

فإذا التزم هذا القول، قيل له: الجواب من وجهين:

أحدهما: أنّ من المعلوم بصريح العقل أنّ من يخلق أكمل ممن لا يخلق، كما قال تعالىٰ: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: ١٧]، وهذا استفهام إنكار، يتضمن الإنكار علىٰ من سَوَّىٰ بين أمرين يعلم[1] أن أحدهما أكمل من الآخر قطعًا، ولا ريب أن تفضيل مَن يخلق علىٰ من لا يخلق في الفِطَر والعقول كتفضيل مَن يعلم علىٰ مَن لا يعلم، ومَن يقدر علىٰ مَن لا يقدر، ومَن يسمع ويبصر علىٰ مَن ليس كذلك.

ولمّا كان هذا مستقرًا في فِطَر بني آدم جعله الله تعالىٰ من أدلة توحيده وحججه علىٰ عباده، قال تعالىٰ: ﴿۞ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوكًا لَّا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَمَن رَّزَقْنَٰهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُۥنَ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٧٥﴾ وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلَيْنِ أَحَدُهُمَآ أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوْلَىٰهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُّ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَن يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [النحل: ٧٥- ٧٦]، وقال تعالىٰ:

---

(١) «د» «م»: «الأمرين يعلم»، وفي «ج»: «الأمرين فعلم»، وبالمثبت يستقيم السياق.

﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: ٩]، وقال تعالىٰ: ﴿وَمَا يَسْتَوِي ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ ۝١٩ وَلَا ٱلظُّلُمَٰتُ وَلَا ٱلنُّورُ ۝٢٠ وَلَا ٱلظِّلُّ وَلَا ٱلْحَرُورُ ۝٢١ وَمَا يَسْتَوِي ٱلْأَحْيَآءُ وَلَا ٱلْأَمْوَٰتُ﴾ [فاطر: ١٩- ٢٢]، وقال تعالىٰ: ﴿۞ مَثَلُ ٱلْفَرِيقَيْنِ كَٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْأَصَمِّ وَٱلْبَصِيرِ وَٱلسَّمِيعِ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [هود: ٢٤].

فمن سوَّىٰ بين صفة الخالقية وعدمها، فلم يجعل وجودها كمالًا، ولا عدمها نقصًا؛ فقد أبطل حجج الله وأدلة توحيده، وسوّىٰ بين ما جعل الله بينهما أعظم التفاوت.

وحينئذ فنقول في الجواب الحادي عشر: إذا كان الأمر كما ذكرتم؛ فلمَ لا يجوز أن يفعل لحكمة يكون وجودها وعدمها بالنسبة إليه سواء، كما أنه عندكم[1] لم يُحدِث ما يُحْدِثه مع كون الإحداث والخلق وعدمه بالنسبة إليه سواء، فإنكم إذا جعلتموه فاعلًا بالإرادة، ووجود المراد وعدمه بالنسبة إليه سواء[2]، مع أن هذه إرادة لا تُعقَل في الشاهد؛ فقولوا مثل ذلك في الحكمة، وأن ذلك[3] لا يُعقَل، لاسيما والفعل عندكم هو المفعول المنفصل، فجَوِّزوا أيضًا أن يفعل لحكمة منفصلة، وأنتم إنما قلتم ذلك فرارًا من قيام الحوادث به، ومن التسلسل، فكذلك قولوا بنظير ذلك في الحكمة، والذي يلزم أولئك فهو نظير ما يلزمكم سواء.

الجواب الثاني عشر: أن يقال: العقل الصريح يقضي بأن من لا حكمة

---

(١) «م»: «عندما».

(٢) من قوله: «فإنكم إذا» إلىٰ هنا ساقط من «د».

(٣) «م»: «كان».

لفعله ولا غاية يقصدها به، أولىٰ بالنقص ممن يفعل لحكمة كانت معدومة ثم صارت موجودة في الوقت الذي اقتضت حكمته إحداث الفعل فيه، فكيف يسوغ لعاقل أن يقول: فِعْله للحكمة يستلزم النقص، وفِعْله لا لحكمة لا نقص فيه!

الجواب الثالث عشر: أن هؤلاء النفاة يقولون: إنه سبحانه يفعل ما يشاء من غير اعتبار حكمة، فيُجَوِّزون عليه كل ممكن، حتىٰ الأمر بالشرك والكذب والظلم والفواحش، والنهي عن التوحيد والصدق والعدل والعقاب.

وحينئذ فنقول: إذا جازت عليه هذه المرادات، وليس في إرادتها نقص لو أرادها؛ استحال أن يكون في شيء من المرادات نقص، وهذا مراد فلا نقص فيه، فقولهم: «مَنْ فَعَل شيئًا لشيء كان ناقصًا بدونه» قضية كلية ممنوعة العموم، وعمومها أولىٰ بالمنع من قول القائل: مَنْ أكرم أهل الجهل والظلم والفساد، وأهان أهل العلم والعدل والبر؛ كان سفيهًا جائرًا، وهذا عند النفاة جائز علىٰ الله، ولم يكن به سفيهًا جائرًا.

وكذلك قول القائل: «مَنْ أرسل عبيدَه وإماءه يفجر بعضهم ببعض، ويقتل بعضهم بعضًا، وهو قادر علىٰ أن يكفّهم؛ كان سفيهًا»، والله عندهم قد فعل ذلك، ولم يدخل في عموم هذه القضية، فهكذا القضية الكلية التي ادعوا ثبوتها في محل النزاع؛ أولىٰ أن تكون باطلة منتقضة.

الجواب الرابع عشر: أنه لو سُلّم لهم أنه مستكمل بأمر حادث لكان هذا من الحوادث المرادات، وكل ما هو حادث مراد عندهم فليس بقبيح؛ فإن القبح عندهم ليس إلا مخالفة الأمر والنهي، والله ليس فوقه آمر ولا ناهٍ، فلا

يُنزّه عندهم عن شيء من الممكنات البتّة، إلا ما أخبر بأنه لا يكون، فإنهم ينزهونه عن كونه لمخالفة خبره، لا لمخالفة حكمته، والقبيح عندهم هو الممتنع الذي لا يدخل تحت القدرة، وما دخل تحت القدرة لم يكن قبيحًا، ولا مستلزمًا نقصًا عندهم.

وجماع ذلك بالجواب الخامس عشر: أنّه ما من محذور يلزم من تجويز فِعْله لحكمة إلا والمحاذير التي يلزم من كونه يفعل لا لحكمة أعظم امتناعًا، فإن كانت تلك المحاذير غير ممتنعة كانت محاذير إثبات الحكمة أولىٰ بعدم الامتناع، وإن كانت محاذير إثبات الحكمة ممتنعة فمحاذير نفيها أولىٰ بالامتناع.

الجواب السادس عشر: أنّ فِعْل الحيِّ العالم الاختياري لا لغاية ولا لغرض يدعوه إلىٰ فعله لا يُعقل، بل هو من الممتنعات، ولهذا لا يصدر إلا من مجنون أو نائم أو زائل العقل؛ فإن الحكمة والعلة الغائية هي التي تجعل المريد مريدًا، فإنه إذا علم بمصلحة الفعل ونفعه وغايته انبعثت إرادته إليه، فإذا لم يَعلم في الفعل مصلحة، ولا كان له فيه غرض صحيح، ولا داعٍ يدعوه إليه البتّة؛ فلا يقع منه إلا علىٰ سبيل العبث، هذا الذي لا يعقل العقلاء سواه.

وحينئذ فنفي الحكمة والعلة الغائية عن فعل أحكم الحاكمين نفي لفعله الاختياري في الحقيقة، وذلك أنقص النقص، وقد تقدم تقرير ذلك، وبالله التوفيق.

فصل

قال نفاة الحكمة: هب أن هذه الحجة بطلت، فلا يلزم من بطلان دليل معيّن بطلان الحكم، فنحن نذكر حجة غيرها فنقول: لو كان فعله تعالىٰ

معلّلًا بعلّة، فتلك العلة إن كانت قديمة لزم من قدمها قدم الفعل، وهو محال، وإن كانت محدثة افتقر كونه موجدًا لتلك العلة إلىٰ علة أخرىٰ، وهو محال، وهذا معنىٰ قول القائل: علّة كل شيء صنعه، ولا علّة لصنعه.

قالوا: ونحن نقرر هذه الحجة تقريرًا أبسط من هذا فنقول: لو كان فعله تعالىٰ لحكمة فتلك الحكمة إما قديمة أو محدثة، فإن كانت قديمة فإما أن يلزم من قدمها قدم الفعل أو لا يلزم، فإن لزم فهو محال؛ لأن القدم والفعل متنافيان، وإن لم يلزم من قدمها قدم الفعل كانت موجودة بدون الفعل، والفعل موجود بدونها، فالحكمة غير حاصلة من ذلك الفعل لحصوله دونها، وما لا تكون الحكمة متوقفة علىٰ حصوله لم يكن حصوله متوقفًا عليها، وهو المطلوب.

وإن كانت الحكمة حادثة بحدوث الفعل، فإما أن تفتقر إلىٰ فاعل أو لا تفتقر إلىٰ فاعل، فإن لم تفتقر لزم حدوث حادث من غير فاعل، وهو محال، وإن افتقرت إلىٰ فاعل فذلك الفاعل إما أن يكون هو الله أو غيره، لا يجوز أن يكون غيره؛ لأنه لا خالق إلا الله، وإن كان هو الله فإما أن يكون له في فعله غرض، أو لا غرض له فيه، فإن كان الأول فالكلام فيه كالكلام في الأول، ويلزم التسلسل، وإن كان الثاني فقد خلا فعله عن الغرض، وهو المطلوب.

فإن قلت: فِعْله لذلك الغرض لغرض هو نفسه، فما خلا عن غرض، ولم يلزم التسلسل.

قلنا: فيلزم مثله في كل مفعول مخلوق، وهو أن يكون الغرض منه هو نفسه، من غير حاجة إلىٰ غرض آخر، وهو المطلوب، فهذه حجة باهرة وافية بالغرض.

قال أهل الحكمة: بل هي حجة داحضة باطلة، والجواب عنها من وجوه:

الجواب الأول: أن نقول: لا يخلو إما أن يمكن أن يكون الفعل قديم العين أو قديم النوع، أو لا يمكن واحد منهما، فإن أمكن أن يكون قديم العين أو النوع أمكن في الحكمة التي يكون الفعل لأجلها أن تكون كذلك، وإن لم يمكن أن يكون الفعل قديم العين ولا النوع، فيقال: إذا كان فعله حادث العين أو النوع كانت الحكمة كذلك، فالحكمة يُحذىٰ بها حذو الفعل، فما جاز عليه جاز عليها، وما امتنع عليه امتنع عليها.

الجواب الثاني: أنّ من قال: إنه خالق مكوِّن في الأزل لِمَا لم يكن بعد، قال: قولي هذا كقول من قال: هو مريد في الأزل لِمَا لم يكن بعد، فقولي[1] بقدم كونه فاعلًا كقول هؤلاء بقدم كونه مريدًا، وعلىٰ هذا فيمكنني أن أقول بقدم الحكمة التي يخلق ويريد لأجلها، ولا يلزم من قدم الحكمة قدم الفعل، كما لم يلزم من قدم الإرادة قدم المراد، وكما لم يلزم من قدم صفة التكوين قدم المكوَّن، فقولي في قدم الحكمة مع حدوث الفعل الذي فُعِل[2] لأجلها، كقولكم في قدم الإرادة والتكوين سواء، وما لزمني لزمكم مثله، وجوابكم هو جوابي بعينه.

ولا يمتنع ذلك علىٰ أصول طائفة من الطوائف، فإن مَن قال مِن الفلاسفة: إن فعله قديم للمفعول المعيّن، يقول: إن الحكمة قديمة، ومن قال

---

(١) «م»: «فقوله».

(٢) «م» «ج»: «الذي جعل»، «د»: «التي فعل»، والمثبت منها أقرب للسياق.

بحدوث أعيان الفعل ودوام نوعه يقول ذلك في الحكمة سواء، ومَن قال بحدوث نوع الفعل وقيامه بالربّ، قال ذلك في الحكمة أيضًا، كما يقوله الكَرّامية، ومَن قال بحدوث نوع الفعل وعدم قيامه بالربّ يقول ذلك في الحكمة أيضًا[1]، كما يقوله كثير من النظار، فلا يمتنع علىٰ أصل طائفة من الطوائف إثبات الحكمة في فعله سبحانه.

الجواب الثالث: قولك: «يفتقر كونه مُحْدِثًا لتلك العلّة إلىٰ علة أخرىٰ» ممنوع؛ فإن هذا إنما يلزم أن لو قيل: كل حادث فلا بدّ له من علّة، ونحن لا نقول هذا، بل نقول: يفعل لحكمة، ومعلوم أن المفعول لأجله مراد للفاعل محبوب له، والمراد المحبوب تارة يكون مرادًا لنفسه، وتارة يكون مرادًا لغيره، والمراد لغيره لابدّ أن ينتهي إلىٰ المراد لنفسه قطعًا للتسلسل، وهذا كما نقول في خَلْقه بالأسباب: إنه يخلق كذا بسبب كذا، وكذا بسبب كذا، حتىٰ ينتهي الأمر إلىٰ أسباب لا سبب لها سوىٰ مشيئة الربّ، فكذلك يخلق لحكمة، وتلك الحكمة لحكمة، حتىٰ ينتهي الأمر إلىٰ حكمة لا حكمة فوقها.

الجواب الرابع: أن النفاة يقولون: كل مخلوق فهو مراد لنفسه لا لغيره، وحينئذ فلا يمتنع أن يكون بعض المخلوقات مرادًا لغيره، وينتهي الأمر إلىٰ مراد لنفسه، بل هذا أولىٰ بالجواز من جَعْل كل مخلوق مرادًا لنفسه، وكذلك في الأمر يكون مرادًا لغيره حتىٰ ينتهي إلىٰ أمر مراد لنفسه، وكذلك المحبوبات، يكون المحبوب محبوبًا لغيره حتىٰ ينتهي إلىٰ محبوب لنفسه.

---

(١) «في الحكمة أيضًا» مطموسة في «م».

الجواب الخامس: أن يقال: غاية ما ذكرتم أنه يستلزم التسلسل، ولكن أي نوعي التسلسل هو اللازم، التسلسل الممتنع أو الجائز؟ فإن عنيتم الأول مُنِع اللزوم، وإن عنيتم الثاني مُنِع انتفاء اللازم؛ فإن التسلسل في الآثار المستقبلة ممكن، بل واجب، والتسلسل في الآثار الماضية فيه قولان للناس، والتسلسل في العلل والفاعلين محال باتفاق العقلاء، بأن يكون لهذا الفاعل فاعل قبله وكذلك إلىٰ غير نهاية، وأما أن يكون الفاعل الواحد القديم الأبدي لم يزل يفعل ولا يزال، فهذا غير ممتنع.

إذا عُرِف هذا، فالحكمة التي لأجلها يفعل الفعل تكون حاصلة بعده، فإذا كان بعدها حكمة أخرىٰ فغاية ذلك أن يلزم حوادث لا نهاية لها، وهذا جائز، بل واجب باتفاق المسلمين، ولم ينازع فيه إلا بعض أهل البدع من الجهمية والمعتزلة.

فإن قيل: فيلزم من هذا أن لا تحصل الغاية المطلوبة أبدًا.

قيل: بل اللازم أن لا تزال الغاية المطلوبة حاصلة دائمًا، وهذا أمر معقول في الشاهد، فإن الواحد من الناس يفعل الشيء لحكمة يحصل بها محبوبه، ثم يلزم من حصول ذلك المحبوب محبوب آخر يفعل لأجله وهلمّ جرًّا، حتىٰ لو تُصوِّر دوامه أبدًا لكانت هذه حاله وكماله، فلم تزل محبوباته تحصل شيئًا بعد شيء، وهذا هو الكمال الذي لا ينبغي إلا لله سبحانه، فإنه لا تزال مراداته ومحابّه حاصلة علىٰ الوجه الذي يريده، مع غناه التام الكامل عن كل ما سواه، وفقر ما سواه إليه من جميع الوجوه، وهل الكمال إلا ذلك، وفواته هو النقص.

وهو سبحانه كتب علىٰ نفسه الرحمة والإحسان، فرحمته وإحسانه من

لوازم ذاته، فلا يكون إلا رحيمًا محسنًا، وهو سبحانه إنما أمر العباد بما يحبّه ويرضاه، وأراد لهم من إحسانه ورحمته ما يحبّه ويرضاه، لكن فَرْقٌ بين ما يريد هو سبحانه أن يخلقه ويفعله لما يحصل به من الحكمة التي يحبها، فهذا يفعله سبحانه ولا بدّ من وجوده، وبين ما يريد من العباد أن يفعلوه ويأمرهم بفعله ويحب أن يقع منهم، ولا يشاء خَلْقه وتكوينه، فَفَرْقٌ بين ما يريد خَلْقه وما يأمر به وقد لا يريد خَلْقه[1]، فإن الفرق بين ما يريد الفاعل أن يفعله، وما يريد من المأمور أن يفعله فرق واضح.

والله سبحانه له الخلق والأمر، فالخلق فعْله، والأمر قوله، ومتعلّقه فعل عباده، وهو سبحانه قد يأمر عبده ويريد من نفسه أن يعينه[2] علىٰ فعل ما أمره به؛ لتحصل حِكَمُه[3] ومحابّه من ذلك المأمور به، وقد يأمره ولا يريد من نفسه إعانته علىٰ فعل المأمور؛ لمَا له من الحكمة التامة في هذا الأمر وهذا الترك، يأمره لئلا يكون له عليه حجة، ولئلا يقول: ما جاءني من نذير، ولو أمرتني لبادرتُ إلىٰ طاعتك، ولم يرد من نفسه إعانته؛ لأن محلّه غير قابل لهذه النعمة.

والحكمة التامة تقتضي أن لا توضع النعم عند غير أهلها، وأن لا تُمنَع من أهلها، قال تعالىٰ: ﴿وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَىٰ وَكَانُوا أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا﴾ [الفتح: ٢٦]، وقال: ﴿أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِالشَّاكِرِينَ﴾ [الأنعام: ٥٣]، وقال: ﴿وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ﴾ [الأنفال: ٢٣].

---

(١) «د»: «وقد يريد خلقه».

(٢) «د»: «يعين عبده».

(٣) «د»: «حكمته».

ولا يقال: فهلّا سوّىٰ بين خلقه في جَعْلهم كلهم أهلًا لذلك؛ فإن هذا بمنزلة أن يقال: هلّا سوّىٰ بين صورهم وأشكالهم وأعمارهم وأرزاقهم ومعاشهم، وهذا وإن كان ممكنًا؛ فالذي وقع من التفاوت بينهم هو مقتضىٰ حكمته البالغة، وملكه التام وربوبيته، فاقتضت حكمته أنْ سوّىٰ بينهم في الأمر، وفاوت بينهم في الإعانة عليه، كما فاوت بينهم في العلوم والقُدَرِ والغنىٰ والحُسْن والفصاحة وغير ذلك.

والتخصيصات الواقعة في ملكه لا تناقض حكمته، بل هي من أدلّ شيء علىٰ كمال حكمته، ولولاها لم يُعرف فضلُه ومَنّه.

قال تعالىٰ: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِي قُلُوبِكُمۡ وَكَرَّهَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡكُفۡرَ وَٱلۡفُسُوقَ وَٱلۡعِصۡيَانَۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلرَّٰشِدُونَ ۝٧ فَضۡلٗا مِّنَ ٱللَّهِ وَنِعۡمَةٗۚ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ﴾ [الحجرات: ٧- ٨]، عليم بمن يصلح لهذه النعمة، حكيم في وضعها عند أهلها، ومنعها غير أهلها.

وقال تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَءَامِنُواْ بِرَسُولِهِۦ يُؤۡتِكُمۡ كِفۡلَيۡنِ مِن رَّحۡمَتِهِۦ وَيَجۡعَل لَّكُمۡ نُورٗا تَمۡشُونَ بِهِۦ وَيَغۡفِرۡ لَكُمۡۚ وَٱللَّهُ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ۝٢٨ لِّئَلَّا يَعۡلَمَ أَهۡلُ ٱلۡكِتَٰبِ أَلَّا يَقۡدِرُونَ عَلَىٰ شَيۡءٖ مِّن فَضۡلِ ٱللَّهِ وَأَنَّ ٱلۡفَضۡلَ بِيَدِ ٱللَّهِ يُؤۡتِيهِ مَن يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ ذُو ٱلۡفَضۡلِ ٱلۡعَظِيمِ﴾ [الحديد: ٢٨- ٢٩]، وقال تعالىٰ: ﴿هُوَ ٱلَّذِي بَعَثَ فِي ٱلۡأُمِّيِّـۧنَ رَسُولٗا مِّنۡهُمۡ يَتۡلُواْ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمۡ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ وَإِن كَانُواْ مِن قَبۡلُ لَفِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ ۝٢ وَءَاخَرِينَ مِنۡهُمۡ لَمَّا يَلۡحَقُواْ بِهِمۡۚ وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ ۝٣ ذَٰلِكَ فَضۡلُ ٱللَّهِ يُؤۡتِيهِ مَن يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ ذُو ٱلۡفَضۡلِ ٱلۡعَظِيمِ﴾ [الجمعة: ٢- ٤]، وقال تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَن يَرۡتَدَّ مِنكُمۡ عَن دِينِهِۦ فَسَوۡفَ يَأۡتِي ٱللَّهُ بِقَوۡمٖ يُحِبُّهُمۡ وَيُحِبُّونَهُۥٓ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلۡكَٰفِرِينَ يُجَٰهِدُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوۡمَةَ لَآئِمٖۚ ذَٰلِكَ فَضۡلُ ٱللَّهِ

يُؤۡتِيهِ مَن يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [المائدة: ٥٤]، وقالت الرسل لقومهم: ﴿إِن نَّحۡنُ إِلَّا بَشَرٞ مِّثۡلُكُمۡ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنۡ عِبَادِهِۦۖ﴾ [إبراهيم: ١١]، وقال تعالىٰ: ﴿وَقَالُواْ لَوۡلَا نُزِّلَ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانُ عَلَىٰ رَجُلٖ مِّنَ ٱلۡقَرۡيَتَيۡنِ عَظِيمٍ ٣١ أَهُمۡ يَقۡسِمُونَ رَحۡمَتَ رَبِّكَۚ نَحۡنُ قَسَمۡنَا بَيۡنَهُم مَّعِيشَتَهُمۡ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَاۚ وَرَفَعۡنَا بَعۡضَهُمۡ فَوۡقَ بَعۡضٖ دَرَجَٰتٖ﴾ الآية [الزخرف: ٣١- ٣٢].

وفي حديث «مَثَل المسلمين واليهود والنصارىٰ»، قال تعالىٰ لأهل الكتاب: «**هل ظلمتكم من حقكم من شيء؟ قالوا: لا. قال: فهو فضلي أوتيه من أشاء**»(١).

وقال تعالىٰ: ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّٰلِحِينَۚ وَحَسُنَ أُوْلَٰٓئِكَ رَفِيقٗا ٦٩ ذَٰلِكَ ٱلۡفَضۡلُ مِنَ ٱللَّهِۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ عَلِيمٗا﴾ [النساء: ٦٩- ٧٠]، أي يعلم أين يضع فضله، ومن يصلح له ممن لا يصلح، فلا يمنعه أهله، ولا يضعه عند غير أهله.

وهذا كثير في القرآن، يذكر أن تخصيصه هو فضله ورحمته، فلو ساوىٰ بين الخلائق لم يُعرف قدر فضله ونعمته ورحمته.

فهذا بعض ما في تخصيصه من الحكمة.

وفي «الزهد» للإمام أحمد: أن موسىٰ عليه السلام قال: «يا رب، هلّا سوّيت بين عبادك؟ قال: إني أحببتُ أن أُشْكَر»(٢).

---

(١) تقدم تخريجه (١/ ١٥٥).

(٢) لم أقف عليه في مطبوعة «الزهد»، وهو فيه (٢٥٦) من قول آدم، وقد تقدم (١/ ٢٩).

فمواضع التخصيص[(١)] ومواقع[(٢)] الفضل هي التي يقدح بها نفاة الحكمة فيها، وهي من أدل شيء علىٰ كمال حكمته سبحانه، ووَضْعه للفضل مواضعه، وجَعْله عند أهله الذين هم أحق به، وأولىٰ من غيرهم، وهو الذي جعلهم كذلك بحكمته وعلمه وعزته وملكه، فتبارك الله رب العالمين وأحكم الحاكمين.

ولا يجب بل لا يمكن المشاركة في حكمته، بل ما حصل للخلائق كلهم من العلم بها كنقرة عصفور من البحر المحيط، وأي نقص في دوام حكمته شيئًا بعد شيء، كما تدوم إرادته وكلامه وأفعاله وإحسانه وجوده وإنعامه، وهل الكمال إلا في هذا التسلسل، فماذا نَفَّرَ النفاة منه! أنفَّرَهم أن يقال: لَمْ يزل ولا يزال حيًّا، عليمًا، قديرًا، حكيمًا، متكلمًا، محسنًا، جوادًا، ملكًا، موصوفًا بكل كمال، غنيًا عن كلّ ما سواه، لا تنفد كلماته، ولا تتناهىٰ حكمته، ولا تعجز قدرته، ولا يبيد ملكه، ولا تنقطع إرادته ومشيئته، بل لم يزل ولا يزال له الخلق والأمر، والحكمة والحكم، وهل النقص إلا سلب ذلك عنه، والله الموفق بفضله وإعانته.

الجواب السادس: أن الرب تبارك وتعالىٰ إذا خلق شيئًا فلا بُدَّ من وجود لوازمه، ولا بدَّ من عدم أضداده، فوجود الملزوم بدون لازمه محال، ووجود الضد مع ضده ممتنع، والمحال الممتنع ليس بشيء، ولا يتصور العقل وجوده في الخارج، وإذا كان هذا التسلسل الجائز من لوازم خلقه وحكمته لم يكن في القول به محذور، بل كان المحذور في نفيه.

---

(١) «د» «م»: «التحصيل» تحريف، والمثبت أشبه بالسياق والمعنىٰ.

(٢) «م»: «وموانع» تحريف.

توضيحه الجواب السابع: أنه لم يقم دليل عقلي ولا سمعي علىٰ امتناع دوام أفعال الرب في الماضي والمستقبل أصلًا، وكل أدلة النفاة من أولها إلىٰ آخرها باطلة، وقد كفىٰ مؤنة إبطالها الرازي والآمدي في أكثر كتبهما وغيرهما.

وأما إثبات الحكمة فقد قام علىٰ صحته العقل والسمع والفطرة وسائر أنواع الأدلة كما تقدمت الإشارة إلىٰ بعض ذلك، فكيف يُقدح في هذا المعلوم الصحيح بذلك النفي الذي لم يقم علىٰ صحته دليل صحيح البتَّة!

الجواب الثامن: أن التسلسل إما أن يكون ممكنًا أو ممتنعًا، فإن كان ممكنًا بطل استدلالكم، وإن كان ممتنعًا أمكن أن يقال في دفعه: تنتهي المرادات إلىٰ مراد لنفسه لا لغيره، وينقطع التسلسل.

الجواب التاسع: أن يقال: ما المانع أن تكون الفاعلية مُعلَّلة بعلة قديمة؟ قولكم: يلزم من قدمها قدم المعلول؛ ينتقض عليكم بالإرادة فإنها قديمة، ولم يلزم من قدمها قدم المراد.

فإن قلتم: الإرادة القديمة تعلقت بالمراد الحادث في وقت حدوثه، واقتضت وجوده حينئذ؛ فهلا قلتم: إن الحكمة القديمة تعلقت بالمراد وقت حدوثه، كما قلتم في الإرادة.

فإن قلتم: شأن الإرادة التخصيص، قيل لكم: وكذلك الحكمة شأنها تخصيص الشيء بزمانه ومكانه وصفته، فالتخصيص مصدره الحكمة والإرادة والعلم والقدرة، فإن لزم من قدم الحكمة قدم الفعل، لزم من قدم الإرادة قدمه، وإن لم يلزم ذاك لم يلزم هذا.

الجواب العاشر: أن يقال: لو لم يكن فعله لحكمة وغاية مطلوبة لم يكن مريدًا؛ فإن المريد لا يُعقَل كونه مريدًا إلا إذا كان يريد لغرض وحكمة، فإذا انتفت الحكمة والغرض انتفت الإرادة، ويلزم من انتفاء الإرادة أن يكون موجِبًا بالذات، وهو علة تامة في الأزل لمعلوله، فيلزم أن يقارنه جميع معلوله ولا يتأخر، فيلزم من ذلك قدم الحوادث المشهودة، وإنما لزم ذلك من انتفاء الحكمة والغرض المستلزم لنفي الإرادة، المستلزم للإيجاب الذاتي، المستلزم لقدم الحوادث، وتقرير هذا وبسطه في غير هذا الموضع.

فصل

قال نفاة الحكمة: جميع الأغراض يرجع حاصلها إلىٰ شيئين: تحصيل اللذة والسرور، ودفع الألم والحزن والغم، والله سبحانه قادر علىٰ تحصيل هذين المطلوبين ابتداءً من غير شيء من الوسائط، ومَن كان قادرًا علىٰ تحصيل المطلوب ابتداءً بغير واسطة كان توسُّله إلىٰ تحصيله بالوسائط عبثًا، وهو علىٰ الله محال.

قال أصحاب الحكمة: عن هذه الشبهة أجوبة:

الجواب الأول: أن يقال: لا ريب أن الله علىٰ كل شيء قدير، لكن لا يلزم إذا كان الشيء مقدورًا ممكنًا أن تكون الحكمة المطلوبة بوجوده يمكن تحصيلها مع عدمه؛ فالموقوف علىٰ الشيء يمتنع حصوله بدونه، كما يمتنع حصول الابن بكونه ابنًا بدون الأب، فإن وجود الملزوم بدون لازمه محال، والجمع بين الضدين محال.

ولا يقال: فيلزم العجز؛ لأن المحال ليس بشيء، فلا تتعلق به القدرة، والله علىٰ كل شيء قدير، فلا يَخرج ممكنٌ عن قدرته البتّة.

الجواب الثاني: أن دعوىٰ كون توسّط أحد الأمرين إذا كان شرطًا في الآخر أو سببًا له عبث= دعوىٰ كاذبة باطلة؛ فإنّ العبث هو الذي لا فائدة فيه، وأما توسّط الشرط أو السبب أو المادة التي يُحدِثُ فيها ما يُحدِثُه فليس بعبث.

يوضحه الجواب الثالث: أن حصول الأعراض والصفات التي يُحدِثُها الله سبحانه في موادّها مشروط بحصول تلك المواد، ولا يُتصوَّر وجودها بدونها، فتوسّطها أمر ضروري لابدّ منه، فنقلب عليكم دليلكم، ونقول: هل يقدر سبحانه علىٰ إيجاد تلك الحوادث بدون توسّط موادّها الحاملة لها أو لا يمكن؟

فإن قلتم: يمكن ذلك، كان توسّطها عبثًا، وإن قلتم: لا يقدر، كان تعجيزًا.

فإن قلتم: هذا فرض مستحيل، والمحال ليس بشيء.

قيل: صدقتم، وهذا جوابكم بعينه؛ فإن الموقوف علىٰ الشيء يمتنع حصوله بدونه، فلا يكون توسّطه عبثًا.

الجواب الرابع: أن يقال: إذا كان في خلق تلك الوسائط حِكَم أخرىٰ تحصل بخلقها للفاعل، وفي خلقها مصالح ومنافع لتلك الوسائط= لم يكن توسّطها عبثًا، ولم تكن الحكمة الحاصلة بوجودها مساوية للحكمة الحاصلة[1] بعدمها.

---

(١) من قوله: «بوجودها» إلىٰ هنا ساقط من «د».

كما أنه سبحانه إذا جعل رزق بعض خلقه في التجارات مثلًا، فاقتضىٰ ذلك أن يجلبوا البضائع إلىٰ مَن يحتاج إليها، فينتفع هؤلاء بالبضائع وهؤلاء بالثمن= كان في ذلك مصلحة هؤلاء وهؤلاء.

وإذا تأملت الوجود رأيته قائمًا بذلك شاهدًا به علىٰ منكري الحكمة، فكم لله سبحانه في إحداث تلك الوسائط من حِكَم ومصالح ومنافع للعباد، لو بطلت تلك الوسائط لفاتت تلك الحِكَم والمصالح.

الجواب الخامس: قولك: «يلزم العبث وهو علىٰ الله محال»، فيقال: إن كان العبث عليه محالًا لزم أن لا يفعل ولا يأمر إلا لمصلحة وحكمة، فبطل قولك بقولك، وإن لم يكن العبث عليه محالًا بطلت هذه الحجة، فيتحقق بطلانها علىٰ التقديرين.

الجواب السادس: أن يقال: ما المانع أن يفعل سبحانه أشياء معلَّلة، وأشياء غير معلَّلة، بل مرادة لذاتها؟

وإذا جاز هذا جاز أن يقال: إن هذه الوسائط غير معلَّلة، ولا يمكنك نفي هذا القسم إلا بأن تقول: إن شيئًا من أفعاله غير معلَّل البتّة، وأنت إنما نفيت هذا بلزوم العبث في توسّط تلك الأمور، ولا يلزم من انتفاء التعليل في بعض الأفعال انتفاؤه في الجميع؛ فإنه لا يجب أن يكون كل شيء لعلة، فأنت نفيت جواز التعليل.

وغاية هذه الحجة ـ لو صحّت ـ أن تدل علىٰ أنه لا يجب في كل شيء أن يكون لعلة، فلمْ يلتقِ الحكم والدليل، وهذا كما يقول الفقهاء ـ مع قولهم بالتعليل ـ: إن من الأحكام ما هو تعبُّد غير معلَّل، فهلّا قلت في الخلق كقولهم في الأمر، وهذا إنما هو بطريق الإلزام، وإلا فالحق أن جميع أفعاله

وشرعه لها حِكَم وغايات لأجلها فَعَل وشَرَع، وإن لم يَعْلمها الخلق علىٰ التفصيل، فلا يلزم من عدم علمهم بها انتفاؤها في نفسها.

الجواب السابع[1]: أن يقال: غاية هذه الشبهة أن يكون سبحانه قادرًا علىٰ تحصيل تلك الحِكَم بدون تلك الوسائط، كما هو قادر علىٰ تحصيلها بها، وإذا كان الأمران مقدوران له لم يكن العدول عن أحد المقدورَيْن إلىٰ الآخر عبثًا، إلا إذا كان المقدور الآخر مساويًا لهذا من كل وجه.

ولا يمكن عاقلًا أن يقول: إن تعطيل تلك الوسائط وعدمها مساوٍ من كل وجه لوجودها. وهذا من أعظم البهت وأبطل الباطل، وهو يتضمن القدح في الحسّ والعقل والشرع، كما هو قدح في الحكمة؛ فإنّ مَنْ جعل وجود الرسل وعدمهم سواء، ووجود الشمس والقمر والنجوم والمطر والنبات والحيوان وعدمه سواء، ووجود هذه الوسائط جميعها وعدمها سواء= فلم يدع للمكابرة موضعًا.

الجواب الثامن: قولك: «جميع الأغراض يرجع حاصلها إلىٰ شيئين: تحصيل اللذة، ودفع الهم والحزن»، أتريد به الغرض الذي يفعل لأجله الحيوان، أو الحكمة التي يفعل الله سبحانه لأجلها، أم تريد به ما هو أعم من ذلك؟

فإن أردت الأول لم يفدك شيئًا، وإن أردت الثاني أو الثالث كانت دعوىٰ مجردة لا برهان عليها؛ فإن حكمة الربّ تعالىٰ فوق تحصيل اللذة ودفع الغم والحزن، فإنه يتعالىٰ عن ذلك، بل ليس كمثل حكمته شيء.

(١) «د»: «السادس»، وتسلسل الخطأ فيما بعد من أجوبة.

كما أنه موصوف بالإرادة وليست كإرادة الحيوان؛ فإن الحيوان يريد ما يريده ليجلب له به منفعة أو يدفع به عنه مضرة، وكذلك غضبه سبحانه ليس مشابهًا لغضب خلقه؛ فإن غضب المخلوق هو غليان دم قلبه طلبًا للانتقام، والله يتعالىٰ عن ذلك، وكذلك سائر صفاته.

فكما أنه ليس كمثله شيء في إرادته ورضاه وغضبه ورحمته وسائر صفاته؛ فهكذا حكمته سبحانه لا تماثل حكمة المخلوق، بل هي أجلّ وأعلىٰ من أن يقال: إنها تحصيل لذة أو دفع حزن، فالمخلوق لنقصه يحتاج أن يفعل ذلك؛ لأن مصالحه لا تتم إلا به، والله سبحانه غني بذاته عن كل ما سواه، لا يستفيد من خلقه كمالًا، بل خلقه يستفيدون كمالهم منه.

الجواب التاسع: أن يقال: قد دلّ الوحي مع العقل علىٰ أنه سبحانه يحب ويبغض.

أما الوحي فالقرآن مملوء من ذلك، وأما العقل فما نشاهد في العالم من إكرام أوليائه وأهل طاعته، وإهانة أعدائه وأهل معصيته؛ شاهد لمحبته لهؤلاء ورضاه عنهم، وبغضه لهؤلاء وسخطه عليهم.

ومعلوم قطعًا أن من يحب ويبغض أكمل محبة وبغضًا، وهو قادر علىٰ تحصيل محابه، فإن حكمته فيما يفعله ويتركه أتم حكمة وأكملها، فهو يفعل ما يفعله لأنه يوصل إلىٰ محابه، ويترك ما يتركه لأنه لا يحبه، وإذا فعل ما يكرهه لم يفعله إلا لإفضائه إلىٰ ما يحب، وإن كان مكروهًا في نفسه.

فإن أردت باللذة والسرور والهم والحزن: الحبَّ والبغضَ فالربُّ تعالىٰ يحب ويبغض، ولا يُطلَق عليه لذة ولا غم ولا حزن، تعالىٰ الله عن ذلك.

وإن أردت حقائق تلك الألفاظ لم يلزم من كونه يفعل لحكمة أن يتصف بذلك.

الجواب العاشر: أنه سبحانه إذا كان قادرًا علىٰ تحصيل ذلك بدون الوسائط، وهو قادر علىٰ تحصيله بها= كان فعْل النوعين أكمل وأبلغ في القدرة، وأعظم في ملكه وربوبيته من كونه لا يفعل إلا أحد النوعين.

والربّ تعالىٰ تتنوّع أفعاله لكمال قدرته وحكمته وربوبيته، فهو سبحانه قادر علىٰ تحصيل تلك الحكمة بواسطة إحداث مخلوق منفصل، وبدون إحداثه، بل بما يقوم به من أفعاله اللازمة وكلماته وثنائه علىٰ نفسه وحمده لنفسه، فمحبوبه يحصل بهذا وهذا، وذلك أكمل ممن لا يحصل محبوبه إلا بأحد النوعين.

الجواب الحادي عشر: أن الربّ سبحانه كامل في أوصافه وأسمائه وأفعاله، فلا بدّ من ظهور آثارها في العالم، فإنه محسن ويستحيل وجود الإحسان بدون من يحسن إليه، ورازق فلابدّ من وجود من يرزقه، وغفّار وحليم، وجواد وبَرّ، ولطيف بعباده، ومنّان ووهّاب، وقابض وباسط، وخافض ورافع، ومعزّ ومذلّ، وهذه الأسماء والصفات تقتضي متعلقات تتعلق بها، وآثارًا تتحقق بها، فلم يكن بدّ من وجود متعلقاتها، وإلا تعطلت تلك الأوصاف، وبطلت تلك الأسماء.

فتوسّط تلك الآثار لابدّ منه في تحقّق معاني تلك الأسماء والصفات، فكيف يقال: إنه عبث لا فائدة فيه؟! وبالله التوفيق.

فصل

قال نفاة الحكمة: لو وجب أن يكون خلْقه وأمره معلَّلًا بحكمة وغرض

لكان خلْقُ الله العالَمَ في وقت معين دون ما قبله ودون ما بعده معلّلًا برعاية غرض ومصلحة، ثم ذلك الغرض والمصلحة إما أن يقال: كان حاصلًا قبل ذلك الوقت، أو لم يكن حاصلًا قبله.

فإن كان ما لأجله أوجد الله العالم في ذلك الوقت حاصلًا قبل أن أوجده؛ فيلزم أن يقال: إنه كان موجِدًا له قبل أن لم يكن موجِدًا له، وذلك محال.

وإن قلنا: إن ذلك الغرض والمصلحة لم يكن حاصلًا قبل ذلك الوقت، وإنما حدث في ذلك الوقت، فنقول: حصول ذلك الغرض في ذلك الوقت إما أن يكون مفتقرًا إلىٰ المحدِث أو لا يفتقر، فإن لم يفتقر فقد حدث الشيء لا عن موجِد ومحدِث، وهو محال، وإن افتقر إلىٰ محدِث: فإن افتقر تخصيص إحداث ذلك الغرض بذلك الوقت إلىٰ غرض آخر؛ عاد التقسيم الأول فيه، ولزم التسلسل، وإن لم يفتقر إلىٰ رعاية غرض آخر؛ فحينئذ تكون موجِديّة الله سبحانه وخالقيّته غنية عن الأغراض والمصالح، وهذا هو المطلوب.

قالوا: وهذه الحجة كما أنها(١) قائمة في اختصاص العالم بذلك الوقت المعين فهي قائمة في اختصاص كل حادث من الحوادث بوقته المعين.

وملخصها: أنّ إحداث الحادث في وقته إن كان لغرض: فإن كان ذلك الغرض حاصلًا قبله لزم حدوثه قبل حدوثه، وإلا افتقر إلىٰ الإحداث، فإحداثه إن كان لغرض يتسلسل، وإلا ثبت المطلوب.

قال أهل الحكمة: هذه الحجة بعينها مذكورة في ضمن الحجة الثانية

---

(١) «د»: «كأنها».

التي تقدمت، وكأنكم يعجبكم التشبّع[1] بكثرة الباطل، وجميع ما أجبناكم به هناك فهو الجواب ههنا بعينه.

فغاية هذا أنه تسلسل في الآثار لا في المؤثِّرات، وتسلسل في الحوادث المستقبَلَة، وذلك جائز، بل واجب باتفاق المسلمين سوىٰ قول الجهم[2] والعلّاف، وغاية الأمر أن يكون في الحوادث ما يراد لنفسه، وفيها ما يراد لغيره، والحكمة المطلوبة لنفسها لا تفتقر إلىٰ أخرىٰ تراد لأجلها.

وإن هذا الدليل لو صحت مقدماته ـ وهيهات ـ فإنما يدل علىٰ أن أفعاله تعالىٰ لا يجب تعليلها، ولا يلزم من ذلك أن لا يجوز تعليلها، فنفي الوجوب شيء، ونفي الجواز شيء. فهب أنّا سلّمنا الأول، فأين دليل الثاني؟ وغايتها أنها تدل علىٰ عدم تعليل بعض الحوادث، لا علىٰ عدم تعليل جميعها.

وبالجملة فما تقدم هناك مُغْنٍ لنا عن الإطالة في الأجوبة.

وسر المسألة أن دوام فاعلية الربّ تعالىٰ تُبْطِل هذه الشبهة من أصلها، وقد اتفق المسلمون علىٰ دوام فاعليته في المستقبل، والسلف علىٰ دوامها في الماضي، وإنما خالف في ذلك كثير من أهل الكلام.

فصل

قال نفاة الحكمة: قد قام الدليل علىٰ أنه سبحانه خالق كل شيء، فأي

---

(١) «م»: «التشيع» معجمة، والمثبت من «د» أشبه.

(٢) «م»: «الجهمية» تحريف؛ فإن القول بمنع تسلسل الحوادث في الماضي والمستقبل هو قول الجهم خلافًا لعامة أتباعه، انظر: «الصفدية» (١/ ١١)، وينظر في حكاية الاتفاق أيضًا: «مجموع الفتاوىٰ» (٨/ ٣٨٠)، «منهاج السنة» (١/ ١٤٦).

حكمة أو مصلحة في خلق الكفر والفسوق والعصيان؟

وأي حكمة في خلق مَنْ علم أنه يكفر ويفسق ويظلم، ويفسد الدنيا والدين؟

وأي حكمة في خلق كثير من الجمادات التي وجودها وعدمها سواء؟ وكذلك كثير من الأشجار والنبات والمعادن المعطلة، والحيوانات المهملة، بل العادية المؤذية؟

وأي[1] حكمة في خلق السموم والأشياء المضرة؟

وأي حكمة في خلق إبليس والشياطين، وإن كان في خلقهم حكمة فأي حكمة في إبقائه إلىٰ آخر الدهر، وإماتة[2] الرسل والأنبياء؟

وأي حكمة في إخراج آدم وحواء من الجنة، وتعريض الذرية لهذا البلاء العظيم، وقد أمكن أن يكونوا في أعظم العافية؟

وأي حكمة في إيلام الحيوانات، وإن كان في إيلام المكلَّفين منها حكمة، فما الحكمة في إيلام غير المكلَّف، كالبهائم والأطفال والمجانين؟

وأي حكمة له في خلقه خلقًا يعذبهم بأنواع العذاب الدائم الذي لا ينقطع؟

وأي حكمة في تسليط أعدائه علىٰ أوليائه يسومونهم سوء العذاب: قتلًا وأسْرًا وعقوبة واستعبادًا؟

---

(١) نهاية القطعة الموجودة من «ج».

(٢) «م»: «وإهانة» تحريف.

وأي حكمة في تكليف الثقلين، وتعريضهما بالتكليف لأنواع المشاق والعذاب؟

قالوا: ونحن والعقلاء نعلم علمًا ضروريًا أن خلود أهل النار فيها فِعْلُ الله، ونعلم ضرورة أنه لا فائدة في ذلك تعود إليه، ولا إلىٰ المعذَّبين، ولا إلىٰ غيرهم.

قالوا: ويكفينا في ذلك مناظرة الأشعري لابن هاشم الجبائي(١) حين سأله عن ثلاثة إخوة: مات أحدهم مسلمًا قبل البلوغ، وبلغ الآخران، فمات أحدهما مسلمًا، والآخر كافرًا، فاجتمعوا عند رب العالمين، فبلغ المسلم البالغ الرتبة العلية بعمله وإسلامه.

فقال أخوه: يا ربّ، هلّا رفعتني إلىٰ منزلة أخي المسلم.

فقال: إنه عمل أعمالًا لم تعملها.

فقال: يا رب، فهلّا أحييتني حتىٰ أعمل مثل عمله.

قال: علمتُ أن موتك صغيرًا خير لك؛ إذ لو بلغتَ لكفرت.

فصاح الأخ الثالث من أطباق الجحيم، وقال: يا ربّ، فهلّا أمتني صغيرًا قبل البلوغ كما فعلت بأخي.

فما جوابه؟

---

(١) كذا في «د» كأنه سبق قلم من المؤلف، وهي مطموسة في «م»، صوابه: «لأبي علي الجبائي» كما في المصادر الآتية.

قال: فانقطع الشيخ، ولم يذكر جوابًا[1].

قال نفاة الحكمة: وهذا قاطع في المسألة لا غبار عليه، وقد قال تعالىٰ: ﴿يُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ وَيَرْحَمُ مَن يَشَآءُ﴾ [العنكبوت: ٢١]، وقال: ﴿لِّلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۗ وَإِن تُبْدُوا۟ مَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ ٱللَّهُ ۖ فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ ۗ﴾ [البقرة: ٢٨٤]، وقال تعالىٰ: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ [الأنبياء: ٢٣]، فردَّ الأمر إلىٰ محض مشيئته، وأخبر أن صدور الأشياء كلها عنها.

وقالوا: وأصل ضلال الخلق هو طلب تعليل أفعال الربّ، كما قال شيخ الإسلام في «تائيته»:

وأصل ضلال الخلق من كل فرقةٍ ... هو الخوض في فعل الإله بعلّةِ[2]

فإنهم لما طلبوا علّة أفعاله فأعجزهم العلم بها افترقوا بعد ذلك، فطائفة[3] ردت الأمر إلىٰ الطبيعة والأفلاك، وطائفة التزمت مكابرة الحس[4] والعقل، وقالوا: إن خلود أهل النار في النار أنفع لهم وأصلح من كونهم في الجنة، وإن إبقاء إبليس يغوي الخلق ويضلهم أنفع لهم من إماتته، وإن إماتة الأنبياء أصلح للأمم من إبقائهم بينهم، وإن تعذيب الأطفال خير لهم من رحمتهم!

---

(١) انظر: «وفيات الأعيان» (٤/ ٢٦٧)، «منهاج السنة» (٣/ ١٩٨).

(٢) «التائية» (١١١).

(٣) في الأصول: «وطائفة»، والمثبت أليق بالسياق.

(٤) «م»: «الخبر».

إلىٰ غير ذلك من المحالات التي قادهم إليها الخوض في تعليل أفعال من لا يُسأل عما يفعل.

فلذلك قلنا: إن الصواب القول بعدم التعليل، وتخلصنا من الحبائل والأشراك التي وقعتم فيها.

قال أهل الحكمة: ليست هذه الأسئلة والاعتراضات التي قدحتم بها في حكمة أحكم الحاكمين بأقوىٰ من الأسئلة والاعتراضات التي قدح بها أهل الإلحاد في وجوده سبحانه، وقد أقاموا أربعين شبهة تنفي وجوده. وكذلك اعتراضات المكذبين لرسله، وقد حكيتم أنتم عنهم ثمانين اعتراضًا. وكذلك الاعتراضات التي قدح بها المعطلة في إثبات صفات كماله، قد علمتم شأنها وكثرتها. وكذلك الاعتراضات التي نفي بها الجهمية علوّه علىٰ خلقه، واستواءه علىٰ عرشه، وتكلّمه بكتبه وتكليمه لعباده. ولقد علمتم الاعتراضات التي اعترض بها أهل الفلسفة علىٰ كونه خالقًا للعالَم في ستة أيام، وعلىٰ كونه يقيم الناس من قبورهم ويبعثهم إلىٰ دار السعادة والشقاء، ويبدّل هذا العالم ويأتي بغيره. واعتراضات هؤلاء وأسئلتهم أضعاف اعتراضات نفاة حكمته وغايات أفعاله المقصودة، وكذلك اعتراضات نفاة القدر وأسئلتهم إلىٰ غير ذلك.

وقد اقتضت حكمةُ أحكم الحاكمين أن أقام في هذا العالم لكل حق جاحدًا، ولكل صواب معاندًا، كما أقام لكل نعمة حاسدًا، ولكل شر رائدًا، وهذا من تمام حكمته الباهرة، وقدرته القاهرة؛ ليتم عليهم كلمته، وينفذ فيهم مشيئته، ويُظهر فيهم حكمته، ويقضي بينهم بحكمه، ويفاضل بينهم بعلمه، ويُظهر فيهم آثارَ صفاته العليا وأسمائه الحسنىٰ، ويتبين لأوليائه وأعدائه يوم

لقائه أنه لم يُخِلّ بحكمة، ولم يخلق خلقه عبثًا، ولا تركهم سُدىٰ، وأنه لم يخلق السماوات والأرض وما بينهما باطلًا، وأن له الحمد التام الكامل علىٰ جميع ما خلقه وقدره وقضاه، وعلىٰ ما أمر به ونهىٰ عنه، وعلىٰ ثوابه وعقابه، وأنه لم يضع من ذلك شيئًا إلا في محلّه الذي لا يليق به سواه.

قال تعالىٰ: ﴿وَأَقْسَمُوا۟ بِٱللَّهِ جَهْدَ أَيْمَـٰنِهِمْ لَا يَبْعَثُ ٱللَّهُ مَن يَمُوتُ ۚ بَلَىٰ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا وَلَـٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٨﴾ لِيُبَيِّنَ لَهُمُ ٱلَّذِى يَخْتَلِفُونَ فِيهِ وَلِيَعْلَمَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَنَّهُمْ كَانُوا۟ كَـٰذِبِينَ﴾ [النحل: ٣٨- ٣٩].

وإذا تبين ذلك لأهل الموقف، ونفذ فيهم قضاؤه الفصل، وحكمه العدل؛ نطق الكونُ أجمعُه بحمده، كما قال تعالىٰ: ﴿وَقُضِىَ بَيْنَهُم بِٱلْحَقِّ ۚ وَقِيلَ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾ [الزمر: ٧٥].

وجواب هذه الأسئلة من وجوه:

أحدها: أن الحكمة إنما تتعلّق بالحدوث والوجود، والكفر والشرور وأنواع المعاصي راجعة إلىٰ مخالفة نهي الله ورسوله، وترْك ما أمر به، وليس ذلك من متعلَّق الإيجاد في شيء، ونحن إنما التزمنا أن ما فعله الله وأوجده فله فيه حكمة وغاية مطلوبة، وأما ما تركه سبحانه ولم يفعله فإنه وإن كان إنما تركه لحكمة في ذلك فلم يدخل في كلامنا، فلا يرد علينا.

وقد قدمنا: أن الشر ليس إليه بوجه؛ فإنه عدَم الخير وأسبابه، والعدَم ليس بشيء كاسمه.

فإذا قلنا: إن أفعال الرب تعالىٰ واقعة لحكمة وغاية محمودة؛ لم يرد علينا ترْكه.

يوضحه الجواب الثاني: وهو أنه سبحانه قد يترك ما لو خلقه لكان في خلقه له حكمة، فيتركه لعدم محبته لوجوده، أو لكون وجوده يضاد ما هو أحب إليه، أو لاستلزام وجوده فواتَ محبوب له آخر، وعلىٰ هذا فتكون حكمته في عدم خلقه أرجح من حكمته في خلقه، والجمع بين الضدين مستحيل، فيرجِّح سبحانه أعلىٰ الحكمتين بتفويت أدناهما، وهذا غاية الحكمة، فخلْقه وأمْره مبني علىٰ تحصيل المصالح الخالصة أو الراجحة بتفويت المرجوحة التي لا يمكن الجمع بينها وبين تلك الراجحة، وعلىٰ دفع المفاسد الخالصة أو الراجحة وإن وُجِدت المفاسد المرجوحة التي لا يمكن الجمع بين عدمها وعدم تلك الراجحة، وخلاف هذا هو خلاف الصواب والحكمة.

الجواب الثالث: أن يقال: غاية ذلك انتفاء الحكمة في هذا النوع من المقدورات، أفيلزم من ذلك انتفاؤها في جميع خلقه وحكمه؟

فهب أن هذا النوع لا حكمة فيه، فمن أين يستلزم ذلك نفي الحكمة والغرض في كل شيء؟ كيف وفيه من الحِكَم والغايات المحمودة ما هو معلوم لأهل البصائر الراسخين في العلم، كما سننبه علىٰ اليسير منه إن شاء الله.

الجواب الرابع: أنّا لم نَدّعِ حكمة يجب أو يمكن اطّلاع الخلق علىٰ تفاصيلها؛ فإن حكمة الله أعظم وأجل من ذلك، فما المانع من اشتمال ما ذكرتم من الصور وغيرها علىٰ حِكَم جمّة ينفرد الله بعلمها، كما قال لملائكته وقد سألوه عن ذلك: ﴿إِنِّيٓ أَعۡلَمُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾ [البقرة: ٣٠]، فمن يقول بلزوم الحكمة لأفعاله وأحكامه مطلقًا لا يوجب مشاركة خلقه له في العلم بها.

الجواب الخامس: أن الله سبحانه ليس كمثله شيء في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله، فله في جميع ما ذكرتم وغيره حكمة ليست من جنس الحكمة التي للمخلوقين، كما أن فعله ليس مماثلًا لفعلهم، ولا قدرته وإرادته ومشيئته ومحبته ورضاه وغضبه مماثلًا لصفات المخلوقين.

الجواب السادس: أن الحكمة تابعة للعلم والقدرة، فمن كان أعلم وأقدر كانت أفعاله أحكم وأكمل، والربُّ تعالىٰ منفرد بكمال العلم والقدرة، فحكمته بحسب علمه وقدرته، كما تقدم تقريره، فحكمته متعلقة بكل ما تعلق به علمه وقدرته.

الجواب السابع: أن الأدلة القاطعة قد قامت علىٰ أنه حكيم في أفعاله وأحكامه، فيجب القول بموجِبها، وعدم العلم بحكمته في الصور المذكورة لا يكون مسوّغًا لمخالفة تلك الأدلة القاطعة، لاسيما وعدم العلم بالشيء لا يستلزم العلم بعدمه.

الجواب الثامن: أن كماله المقدس يمنع خلو هذه الصور ـ التي نقضتم بها ـ عن الحكمة، وكماله أيضًا يأبىٰ اطّلاع خلقه علىٰ جميع حكمته، فحكمته تمنع اطّلاع خلقه علىٰ جميع حكمته، بل الواحد منا لو أَطْلع غيرَه علىٰ جميع شأنه وأمْره عُدّ سفيهًا جاهلًا، وشأن الربّ تعالىٰ أعظم من أن يُطْلِع كل واحد من خلقه علىٰ تفاصيل حكمته.

الجواب التاسع: أنكم إما أن تعترفوا بأن له حكمة في شيء من خلقه وأمره، أو تنكروا أن يكون له في شيء من خلقه وأمره حكمة، فإن أنكرتم ذلك ـ وما هو من الظالمين ببعيد ـ كذّبتم جميع كتب الله ورسله والعقل والفطرة والحس، وكذّبتم عقولكم قبل تكذيب العقلاء لكم؛ فإنّ جَحْد

حكمة الله الباهرة في خلقه وأمره بمنزلة جَحْد الشمس والقمر والليل والنهار، وغير مستنكر لكثير من طوائف أهل الكلام المكابرة في جَحْد الضروريات.

وإن أقررتم بحكمته في بعض خلقه وأمره قيل لكم: فأي الأمرين[1] أولىٰ به: وجود تلك الحكمة أم عدمها؟

فإن قلتم: عدمها أولىٰ من وجودها؛ كان هذا غاية الكذب والبهت والمحال.

وإن قلتم: وجودها أكمل؛ قيل: فهل هو قادر علىٰ تحصيلها في جميع خلقه وأحكامه، أم غير قادر؟

فإن قلتم: غير قادر؛ جئتم بالعظيمة في العقل والدين، وانسلختم من عقولكم وأديانكم.

وإن قلتم: بل هو قادر علىٰ ذلك؛ قيل: فإذا كان قادرًا علىٰ شيء وهو كمال في نفسه، ووجوده خير من عدمه، وهو أولىٰ به= فكيف يجوز نفيه عنه؟

فإن قلتم: إنما نفيناه لأنا لم نطلع علىٰ حقيقته؛ قيل: صدقتم، هذا والله شأنكم في جميع ما تنفونه عن الله، إنما مستندكم في نفيه عدم الاطلاع علىٰ حقيقته، ولم تكتفوا بقبول قول الرسل، فصرتم إلىٰ النفي.

الجواب العاشر: أن العقلاء قاطبة متفقون علىٰ أن الفاعل منهم إذا فعل

---

(١) «م»: «الكفرين».

أفعالًا ظهرت فيها حكمته، ووقعت على أتم الوجوه وأوفقها للمصالح المقصودة بها، ثم رأوا أفعاله قد تكرّرت كذلك، ثم جاءهم من أفعاله ما لا يعلمون وجه حكمته فيه= لم يسعهم غير التسليم لِمَا عرفوا من حكمته، واستقرَّ في عقولهم منها، وردّوا متشابه ما جهلوه إلى مُحكَم ما علموه.

هكذا نجد أرباب كل صناعة مع أستاذهم، حتى إن النفاة يسلكون هذا المسلك بعينه مع أئمتهم وشيوخهم، فإذا جاءهم إشكالٌ على قواعد أئمتهم ومذاهبهم، قالوا: هم أعلم منا، وهم فوقنا في كل علم ومعرفة وحكمة، ونحن معهم كالصبي مع معلمه وأستاذه.

فهلّا سلكوا هذا السبيل مع ربهم وخالقهم الذي بهرت حكمته العقول، وكان نسبتها إلى حكمته أقل(١) من نسبة عين الخُفّاش إلى جرم الشمس.

ولو أنّ العالِم الفاضل المبرَّز في علوم كثيرة اعترض على من لم يشاركه في صنعته، ولا هو من أهلها، وقدح في أوضاعها= لخرج(٢) عن موجِب العقل والعلم، وعُدّ ذلك منه نقص وسفه، فكيف بأحكم الحاكمين، وأعلم العالمين، وأقدر القادرين؟!

الجواب الحادي عشر: أن الحكمة إنما تتم بخلْق المتضادّات والمتقابلات، كالليل والنهار، والعلو والسفل، والطيّب والخبيث، والخفيف والثقيل، والحلو والمر، والحرّ والبرد، والألم واللذة، والحياة والموت، والداء والدواء، فخلْق هذه المتقابلات هو محل ظهور الحكمة الباهرة، كما

---

(١) «د»: «أولى».

(٢) تحرفت في الأصول إلى: «يخرج» مهملة الأول.

هو محل ظهور القدرة القاهرة، والمشيئة النافذة، والملك الكامل التام.

فتوهُّم تعطيل خلْق هذه المتضادّات تعطيل لمقتضيات تلك الصفات وأحكامها وآثارها، وذلك عين المحال؛ فإن لكل صفة من الصفات العليا حُكمًا ومقتضىٰ وأثرًا هو مظهر كمالها، وإن كانت كاملة في نفسها، لكن ظهور آثارها وأحكامها من كمالها، فلا يجوز تعطيله؛ فإن صفة القادر تستدعي مقدورًا، وصفة الخالق تستدعي مخلوقًا، وصفة الوهّاب، الرازق، المعطي، المانع، الضار، النافع، المقدِّم، المؤخِّر، المعزّ، المذلّ، العفو، الرؤوف= تستدعي آثارها وأحكامها.

فلو عُطِّلتْ تلك الصفات عن المخلوق المرزوق، المغفور له، المرحوم، المعفو عنه؛ لم يظهر كمالها، وكانت معطَّلة عن مقتضياتها وموجَباتها، فلو كان الخلق كلهم مطيعون عابدون حامدون لتعطل أثر كثير من الصفات العُلىٰ والأسماء الحسنىٰ.

وكيف كان يظهر أثر صفة العفو، والمغفرة، والصفح، والتجاوز، والانتقام، والعز، والقهر، والعدل، والحكمة التي تنزل الأشياء منازلها، وتضعها مواضعها؟

فلو كان الخلق كلهم أمة واحدة لفاتت الحِكَم والآيات، والعبر والغايات المحمودة في خلقهم علىٰ هذا الوجه، وفات كمال المُلْك والتصرف؛ فإن المَلِك إذا اقتصر تصرّفه علىٰ مقدور واحد من مقدوراته: فإما أن يكون عاجزًا عن غيره؛ فيتركه عجزًا، أو جاهلًا بما في تصرفه في غيره من المصلحة؛ فيتركه جهلًا، وأما أقدر القادرين، وأعلم العالمين، وأحكم الحاكمين؛ فتصرفه في مملكته لا يقف علىٰ مقدور واحد؛ لأن ذلك نقص في ملكه.

فالكمال كل الكمال في العطاء والمنع، والخفض والرفع، والثواب والعقاب، والإكرام والإهانة، والإعزاز والإذلال، والتقديم والتأخير، والضر والنفع، وتخصيص هذا علىٰ هذا، وإيثار هذا علىٰ هذا، ولو فَعَل هذا كله بنوع واحد متماثل الأفراد لكان ذلك منافيًا لحكمته، وحكمته تأباه كل الإباء؛ فإنه لا يفرِّق بين متماثلَيْن، ولا يُسوِّي بين مختلفَيْن.

وقد عاب علىٰ من يفعل ذلك، وأنكر علىٰ من نسبه إليه، والقرآن مملوء من عيبه علىٰ من يفعل ذلك، فكيف يَجْعل له العبيدُ ما يكرهون، ويضربون له مَثَلَ السَّوْء!

وقد فطر الله عباده علىٰ إنكار ذلك من بعضهم علىٰ بعض، وطَعْنهم علىٰ من يفعله، وكيف يعيب الربّ سبحانه من عباده شيئًا ويتصف به! وهو سبحانه إنما عابه لأنه نقص، فهو أولىٰ أن ينزَّه عنه.

وإذا كان لابدّ من ظهور آثار الأسماء والصفات، ولا يمكن ظهور آثارها إلا في المتقابلات والمتضادات= لم يكن بُدّ في الحكمة من إيجادها؛ إذ لو فُقِدت لتعطلت أحكام تلك الصفات، وهو محال.

يوضحه الوجه الثاني عشر: أن من أسمائه الأسماء المزدوجة: كالمعزّ المذل، والخافض الرافع، والقابض الباسط، والمعطي والمانع، ومن صفاته الصفات المتقابلة: كالرضا والسخط، والحب والبغض، والعفو والانتقام، وهذه صفات كمال، وإلا لم يتصف بها، ولم يتسَمَّ بأسمائها.

وإذا كانت صفات كمال: فإما أن يعطل مقتضاها وموجَبها، وذلك يستلزم تعطيلها في أنفسها، وإما أن تتعلق بغير محلها الذي يليق بأحكامها، وذلك نقص وعيب يتعالىٰ عنه، فتعيّن تعلّقها بمحالها التي تليق بها.

وهذا وحده كافٍ في الجواب لمن كان له تفقّه[1] في باب الأسماء والصفات، ولا عبرة بغيره.

يوضحه الوجه الثالث عشر: أن من أسمائه: المَلِك، ومعنىٰ المُلْك الحقيقي ثابت له سبحانه بكل وجه، وهذه الصفة تستلزم سائر صفات الكمال؛ إذ من المحال ثبوت المُلْك الحقيقي التام لمن ليس له حياة، ولا قدرة، ولا إرادة، ولا سمع، ولا بصر، ولا كلام، ولا فعل اختياري يقوم به.

وكيف يوصَف بالمُلْك مَنْ لا يأمر ولا ينهىٰ، ولا يثيب ولا يعاقب، ولا يعطي ولا يمنع، ولا يعز ويذلّ، ويهين ويكرم، وينعم وينتقم، ويخفض ويرفع، ويرسل الرسل إلىٰ أقطار مملكته، ويتقدم إلىٰ عبيده بأوامره ونواهيه؟ فأي مُلْك في الحقيقة لمن عَدِم ذلك.

وبهذا يتبين أن المعطلين لأسمائه وصفاته جعلوا مماليكه أكمل منه، ويأنف أحدهم أن يقال في مُلْكه وأمْره[2] ما يقوله هو في ربه، فصفة مُلْكه الحق مستلزمة لوجود ما لا يتم التصرف إلا به، والكل منه سبحانه، فلم يتوقف كمال ملكه علىٰ غيره؛ فإن كل ما سواه مستند إليه، متوقف في وجوده علىٰ مشيئته وخلقه.

يوضحه الوجه الرابع عشر: أن كمال ملكه بأن يكون مقارنًا لحمده، فله المُلْك وله الحمد.

والناس في هذا المقام ثلاث فرق:

---

(١) «د»: «فقه».

(٢) «د»: «وأميره».

فالرسل وأتباعهم أثبتوا له المُلْك والحمد، وهذا مذهب من أثبت له القدر والحكمة وحقائق الأسماء والصفات، ونزّهَه عن النقائص ومشابهة المخلوقات، ويوحشك[1] في هذا المقام جميع الطوائف غير أهل السنة، الذين لم يتحيزوا إلىٰ نحلة ولا مقالة ولا متبوع من أهل الكلام.

الفرقة الثانية: الذين أثبتوا له المُلْك، وعطّلوا حقيقة الحمد، وهم الجبرية نفاة الحكمة والتعليل، القائلين[2] بأنه يجوز عليه كل ممكن، ولا يُنزَّه عن فعل قبيح، بل كل ممكن فإنه لا يقبح منه، وإنما القبيح المستحيل لذاته، كالجمع بين النقيضين، فيجوز عليه تعذيب ملائكته وأنبيائه ورسله وأهل طاعته، وإكرام إبليس وجنوده، وجعْلهم فوق أوليائه في النعيم المقيم أبدًا. ولا سبيل لنا إلىٰ العلم باستحالة ذلك إلا من نفي الخُلْف في خبره فقط.

فيجوز عندهم أن يأمر بمسبّته ومسبَّة أنبيائه، والسجود للأصنام، وبالكذب والفجور، وسفك الدماء، ونهب الأموال، وينهىٰ عن البر والصدق والإحسان والعفاف.

ولا فرق في نفس الأمر بين ما أمر به ونهىٰ عنه إلا التحكم بمحض المشيئة[3]، وأنه أَمَر بهذا ونهىٰ عن هذا من غير أن يكون فيما أَمَر به صفةُ حُسْنٍ تقتضي محبته والأمر به، ولا فيما نهىٰ عنه صفةُ قُبْحٍ تقتضي كراهته والنهي عنه.

---

(١) «م»: «ويوحد»، ومادة (وحش) تدل علىٰ خلاف الأنس، «مقاييس اللغة» (٦/ ٩١).

(٢) كذا في الأصول بالنصب: «القائلين»، ولها وجه في العربية بالنصب علىٰ الاختصاص، والجادة: «القائلون».

(٣) «م»: «لمحض المشيئة».

فهؤلاء عطَّلوا حمده في الحقيقة، وأثبتوا له مُلْكًا بلا حمد، مع أنهم في الحقيقة لم يثبتوا له ملكًا؛ فإنهم جعلوه مُعطّلًا في الأزل والأبد، لا يقوم به فعل البتّة، وكثير منهم عطّله عن صفات الكمال التي لا يتحقق كونه مَلِكًا وربًّا وإلهًا إلا بها، فلا مُلْك أثبتوا ولا حمد!

الفرقة الثالثة: أثبتوا له نوعًا من الحمد، وعطلوا كمال مُلْكه، وهم القدرية الذين أثبتوا نوعًا من الحكمة، ونفوا لأجلها كمال قدرته، فحافظوا علىٰ نوع من الحمد عطّلوا له كمال المُلْك، وفي الحقيقة لم يثبتوا لا هذا ولا هذا؛ فإن الحكمة التي أثبتوها جعلوها راجعة إلىٰ المخلوق، لا يعود إليه سبحانه حكمها، والمُلْك الذي أثبتوه فإنهم في الحقيقة إنما قرّروا نفيه بنفي قيام الصفات التي لا يكون مَلِكًا حقًّا إلا بها، ونفي قيام الأفعال الاختيارية، فلم يقم به عندهم وصف ولا فعل، وهذا غاية النفي لمُلْكه وحمده؛ فإن من لا تقوم به قدرة(١) ولا إرادة ولا كلام ولا سمع ولا بصر ولا فعل(٢)، ولا له حب ولا بغض= معطّل عن حقيقة المُلْك والحمد.

والمقصود أن عموم مُلْكه يستلزم إثبات القدر، وأن لا يكون في مُلْكه شيء بغير مشيئته، فالله أكبر من ذلك وأجلُّ، وعموم حمده يستلزم أن لا يكون في خلقه وأمره ما لا حكمة فيه، ولا غاية محمودة يفعل لأجلها، ويأمر لأجلها، فالله أكبر وأكمل(٣) من ذلك.

---

(١) من قوله: «وهذا غاية» إلىٰ هنا ساقط من «د».

(٢) «ولا فعل» من «د».

(٣) «د»: «وأجل».

يوضحه الوجه الخامس عشر: أنّ مجرد الفعل من غير قصد ولا حكمة ولا مصلحة يقصده الفاعل لأجلها لا يكون متعلَّقًا للحمد، فلا يُحمد عليه، حتىٰ لو حصلت به مصلحة من غير قصد الفاعل لحصولها لم يستحق الحمد عليها، كما تقدم تقريره.

بل الذي يقصد الفعل لمصلحة وحكمة وغاية محمودة وهو عاجز عن تنفيذ مراده أحق بالحمد مِنْ قادر لا يفعل لحكمة ولا لمصلحة ولا لقصد الإحسان، هذا المستقر في فِطَر الخلق.

والربّ سبحانه حمده قد ملأ السماوات والأرض وما بينهما وما بعد ذلك، فملأ العالم العلوي والسفلي والدنيا والآخرة، ووسع حمده ما وسع علمه، فله الحمد التام علىٰ جميع ما خلقه، وعلىٰ جميع ما حكم به كونًا ودينًا.

فلم يوجد مخلوق إلا بحمده[1]، ولا حُكِم بحكم إلا بحمده، ولا قامت السماوات والأرض إلا بحمده، ولا تحركت ذرة فما فوقها إلا بحمده، ولا نزلت قطرة إلا بحمده[2]، ولا تحوّل شيء في العالم العلوي والسفلي من حال إلىٰ حال إلا بحمده، ولا تحركت الأفلاك إلا بحمده، ولا أطيع إلا بحمده، ولا عُصِي إلا بحمده، ولا دخل أهلُ الجنةِ الجنةَ وأهلُ النارِ النارَ إلا بحمده، كما قال الحسن رحمة الله عليه: «لقد دخل أهل النار النار وإنّ حمده لفي قلوبهم، ما وجدوا عليه سبيلًا»[3].

---

(١) من قوله: «وعلىٰ جميع» إلىٰ هنا ساقط من «د».

(٢) من قوله: «ولا تحركت» إلىٰ هنا ساقط من «د».

(٣) أسنده أبو نعيم في «الحلية» (٦/ ١٩٨) بقريب منه.

وهو سبحانه إنما أنزل الكتاب بحمده، وأرسل الرسل بحمده، وأمات خلقه بحمده، ويحييهم بحمده، ولهذا حمد نفسه علىٰ ربوبيته الشاملة لذلك كله فـ ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الفاتحة: ٢]، وحمد نفسه علىٰ إنزال كتابه فـ ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ ٱلْكِتَٰبَ﴾ [الكهف: ١]، وحمد نفسه علىٰ خلق السماوات والأرض ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾ [الأنعام: ١]، وحمد نفسه علىٰ كمال ملكه ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَلَهُ ٱلْحَمْدُ فِى ٱلْءَاخِرَةِ ۚ وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [سبأ: ١].

فحَمْدُهُ ملأ الزمان والمكان والأعيان، وعَمَّ الأحوال[(١)] كلها ﴿فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ ﴿١٧﴾ وَلَهُ ٱلْحَمْدُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَعَشِيًّا وَحِينَ تُظْهِرُونَ﴾ [الروم: ١٧ - ١٨].

وكيف لا يُحمد علىٰ خلقه كله وهو ﴿ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ﴾ [السجدة: ٧]، وعلىٰ صُنْعه وقد أتقنه ﴿صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ﴾ [النمل: ٨٨]، وعلىٰ أمره وكلُّه حكمة ورحمة وعدل ومصلحة، وعلىٰ نهيه وكلُّ ما نهىٰ عنه شرٌّ وفساد، وعلىٰ ثوابه وكلُّه رحمة وإحسان، وعلىٰ عقابه وكلُّه عدل وحق، فلله الحمد كله، وله الملك كله، وبيده الخير كله، وإليه يرجع الأمر كله.

والمقصود أنه كلما كان الفاعل أعظم حكمة كان أعظم حمدًا، وإذا عَدِم الحكمة ولم يقصدها بفعله وأمره عَدِم الحمد.

الوجه السادس عشر: أنه سبحانه يحب أن يُشكر، ويجب أن يُشكر عقلًا

(١) «د»: «الأقوال».

وشرعًا وفطرةً، فوجوب شكره أظهر من وجوب كل واجب.

وكيف لا يجب علىٰ العباد حمده وتوحيده ومحبته وذكر آلائه وإحسانه وتعظيمه وتكبيره والخضوع له والتحدّث بنعمه والإقرار بها بجميع طرق الوجوب!

فالشكر أحب شيء إليه وأعظم ثوابًا، وله خَلَق الخلق، وأَنزَل الكتب، وشَرَع الشرائع.

وذلك يستلزم خلق الأسباب التي يكون الشكر بها أكمل، ومن جملتها أن فاوت بين عباده في صفاتهم الظاهرة والباطنة في خلقهم وأخلاقهم وأديانهم وأرزاقهم ومعايشهم وآجالهم، فإذا رأىٰ المعافىٰ المُبْتَلَىٰ، والغنيُّ الفقيرَ، والمؤمنُ الكافرَ= عظم شكرُه لله، وعرف قدر نعمته عليه، وما خصَّه به وفضَّله به علىٰ غيره؛ فازداد شكرًا وخضوعًا واعترافًا بالنعمة.

وفي أثرٍ ذَكَره الإمام أحمد في «الزهد» أن موسىٰ عليه السلام قال: «يا ربّ، هلّا سوّيتَ بين عبادك؟ قال: إني أحببت أن أُشْكر»(١).

فإن قيل: فقد كان في المُمْكِن أن يسوّي بينهم في النعم، ويسوّي بينهم في الشكر، كما فعل بالملائكة!

قيل: لو فعل ذلك لكان الحاصل من الشكر نوع آخر، غير النوع الحاصل منه علىٰ هذا الوجه، والشكر الواقع علىٰ التفضيل والتخصيص أعلىٰ وأفضل من غيره.

---

(١) تقدم الكلام عليه (٢/ ١٧٨).

ولهذا كان شُكْرُ الملائكة وخضوعُهُم وذلُّهم لعظمته وجلاله بعد أن شاهدوا من إبليس ما جرىٰ له، ومن هاروت وماروت ما شاهدوه= أعلىٰ وأكمل مما كان قبله، وهذه حكمة الربّ تعالىٰ.

وكذلك شُكْر الأنبياء عليهم السلام وأتباعِهِم كان بعد أن عاينوا هلاك أعدائهم، وانتقام الرب منهم، وما أنزل بهم من بأسه.

وكذلك شُكْر أهل الجنة في الجنة وهم يشاهدون أعداءه المكذبين لرسله، المشركين به في ذلك العذاب العظيم، فلا ريب أن شكرهم حينئذ ورضاهم ومحبتهم لربهم أكمل وأعظم مما لو قَدّر اشتراكَ جميعِ الخلق في النعيم، فالمحبة الحاصلة من أوليائه له، والرضا والشكر وهم يشاهدون بني جنسهم في ضد ذلك من كل وجه= أكمل وأتم.

فالضدُّ يُظهر حُسْنَهُ الضِّدُّ(١)

وبضدِّها تتبيَّن الأشياءُ(٢)

ولولا خَلْقُ القبيح لما عُرِفت فضيلةُ الجمال والحُسْن، ولولا خَلْقُ

---

(١) عجز بيت من قصيدة شهيرة عُرِفت باليتيمة (٣٠)، وقد اختلفت العلماء في نسبتها علىٰ أقوال، ورجح المنجد في مقدمة تحقيقه للقصيدة (١٤) جهالة قائلها، وصدر البيت:

ضِدّان لما استجمعا حَسُنا

(٢) عجز بيت للمتنبي، قيل: إنه مأخوذ من البيت السابق، كما في «الديوان بشرح الواحدي» (١٩٧)، وصدره:

ونذيمّهم وبهم عرفنا فضله

الظلام لما عُرِفت فضيلةُ النور، ولولا خَلْقُ أنواع البلاء لما عُرِف قَدْرُ العافية، ولولا الجحيمُ لما عُرِف قدرُ الجنة، ولو جَعَل الله سبحانه النهار سَرْمدًا لما عُرِف قدْرُهُ، ولو جَعَل الليل سَرْمدًا لما عُرِف قدْرُهُ.

وأعرف الناس بقدر النعمة من ذاق البلاء، وأعرفهم بقدر الغنىٰ من قاسىٰ مرائر الفقر والحاجة، ولو كان الناس كلهم علماء لما عُرِفت فضيلةُ العلم وقدرُهُ، ولو كانوا كلهم[1] أغنياء لما عُرِفت فضيلةُ الغنىٰ، ولو كانوا كلهم علىٰ صورة واحدة من الجمال لما عُرِف قدرُ الجمال، وكذلك لو كانوا كلهم مؤمنين لما عُرِف قدرُ الإيمان والنعمة به.

فتبارك مَنْ له في خلقه وأمره الحِكَمُ البوالغ، والنِّعَمُ السوابغ.

يوضحه الوجه السابع عشر: أنه سبحانه يحب أن يُعبد بأنواع العبودية، ومن أعلاها وأجلها عبودية الموالاة فيه والمعاداة فيه، والحب فيه والبغض فيه، والجهاد في سبيله، وبذْلُ مُهَج النفوس في مرضاته ومغاضبة أعدائه.

وهذا النوع هو ذروة سنام العبودية وأعلىٰ مراتبها، وهو أحب أنواعها إليه، وهو موقوف علىٰ ما لا يحصل بدونه مِنْ خَلْق الأرواح التي تواليه وتشكره وتؤمن به، والأرواح التي تعاديه وتكفر به، وتسليط بعضها علىٰ بعض؛ لتحصل بذلك محابُّه علىٰ أتم الوجوه، وتُقرِّب أولياءه إليه بجهاد أعدائه ومغاضبتهم فيه وإذلالهم وكبْتهم ومخالفة سبيلهم، فتعلو كلمته ودعوته علىٰ كلمة الباطل ودعوته، ويتبين بذلك شرف علوها وظهورها.

---

(١) من قوله: «علماء» إلىٰ هنا ساقط من «م».

ولو لم يكن للباطل والكفر والشرك وجود فعلىٰ أي شيء كانت كلمته ودعوته تعلو؟ فإن العلو أمر نسبي يستلزم عاليًا وما يُعلىٰ عليه، وعلو الشيء علىٰ نفسه محال، والموقوف علىٰ الشيء لا يحصل بدونه.

يوضحه الوجه الثامن عشر: أن من عبوديته: العتق والصدقة والإيثار والمواساة والعفو والصفح والصبر وكظم الغيظ واحتمال المكاره، ونحو ذلك مما لا يتم إلا بوجود متعلَّقه وأسبابه، فلولا الرقّ لم تحصل عبودية العتق، والرقّ من أثر الكفر، ولولا الظلم والإساءة والعدوان لم تحصل عبودية الصبر والعفو والمغفرة وكظم الغيظ، ولولا الفقر والحاجة لم تحصل عبودية الصدقة والإيثار والمواساة، فلو ساوىٰ بين خلقه جميعهم لتعطّلت هذه العبوديات التي هي أحب شيء إليه، ولأجلها خَلَق الجن والإنس، ولأجلها شرع الشرائع، وأنزل الكتب، وأرسل الرسل، وخلق الدنيا والآخرة.

كما أن ذلك من صفات كماله، فلو لم يقدّر الأسباب التي يحصل بها ذلك لفات هذا الكمال، وتعطّلت أحكام تلك الصفات كما مرّ.

يوضحه الوجه التاسع عشر: أنه سبحانه يفرح بتوبة عبده إذا تاب إليه أعظم فرح يُقدَّر، أو يخطر ببال، أو يدور في خَلَد، وحصول هذا الفرح موقوف علىٰ التوبة، الموقوفة علىٰ وجود ما يتاب منه، وما يتوقف عليه الشيء لا يوجد بدونه؛ فإن وجود الملزوم بدون لازمه محال، ولا ريب أن وجود هذا الفرح أكمل من عدمه، فمن تمام الحكمة تقدير أسبابه ولوازمه.

وقد نَبَّه أعلم الخلق بالله علىٰ هذا المعنىٰ بعينه، حيث يقول في الحديث الصحيح: «**لو لم تذنبوا لذهب الله بكم، ولجاء بقوم يذنبون، ثم يستغفرون؛**

فيغفر لهم»(١).

فلو لم يُقدِّر الذنوب والمعاصي فلمَنْ يغفر، وعلىٰ مَنْ يتوب، وعمّن يعفو، ولمن يسامح ويعتق، ويُسقِط حقّه، ويُظهِر فضله وحلمه وجوده وكرمه، وهو واسع المغفرة، فكيف يعطّل هذه الصفة؟

أم كيف تتحقق بدون ما يُغْفَر، ومَنْ يغفر له، ومَنْ يتوب، وما يتاب منه؟

فلو لم يكن في تقدير الذنوب والمعاصي والمخالفات إلا هذا وحده لكفىٰ به حكمة وغاية محمودة، فكيف والحِكَم والمصالح والغايات المحمودة التي في ضمن هذا التقدير فوق ما يخطر بالبال.

وكان بعض العُبَّاد يدعو في طوافه: اللهم اعصمني من المعاصي. ويُكْثِرُ من ذلك، فقيل له في المنام: أنت تسألني العصمة، وعبادي يسألوني العصمة، فإذا عصمتكم مِنَ الذنوب فلمَنْ أغفر، وعلىٰ مَنْ أتوب، وعمَّنْ أعفو؟!

ولو لم تكن التوبة أحب الأشياء إليه لما ابتلىٰ بالذنب أكرم الخلق عليه.

يوضحه الوجه العشرون: أنه قد ترتّب علىٰ خَلْق من يكفر به ويشرك به ويعاديه من الحِكَم الباهرة والآيات الظاهرة ما لم يكن يحصل بدون ذلك.

فلولا كُفْرُ قوم نوح لما ظهرت آية الطوفان، وبقيت آية يتحدث بها الناس علىٰ ممر الزمان، ولولا كُفْرُ عاد لما ظهرت آية الريح العقيم التي دمّرت ما مرّت عليه، ولولا كُفْرُ قوم صالح لما ظهرت آية إهلاكهم بالصيحة، ولولا كُفْرُ فرعون لما ظهرت تلك الآيات والعجائب التي تتحدث

---

(١) تقدم تخريجه في (١/ ٣٧٨).

بها الأمم أمة بعد أمة، واهتدىٰ بها من شاء الله، فهلك بها من هلك عن بيّنة، وحَيَّ بها من حَيَّ عن بيّنة، وظهر بها فضل الله وعدله وحكمته وآيات رسله وصدقهم.

فمعارضة الرسل، وكسر حججهم ودحضها، والجواب عنها، وإهلاك الله لهم من أعظم أدلة صدقهم وبراهينه.

ولولا مجيء المشركين بالحَدّ والحديد والعُدد والشوكة يوم بدر؛ لما حصلت تلك الآية العظيمة التي ترتب عليها من الإيمان والهدىٰ والخير ما لم يكن حاصلًا مع عدمها.

وقد بيّنا أن الموقوف علىٰ الشيء لا يوجد بدونه، ووجود الملزوم بدون لازمه ممتنع.

فلله كم عَمرتْ قصةُ بدر من رَبْعٍ أصبح آهلًا بالإيمان، وقد فَتَحَتْ لأولي النُّهىٰ من باب وصلوا منه إلىٰ الهدىٰ والإيقان، وكم حصل بها من محبوب للرحمن، وغيظ للشيطان، وتلك المفسدة التي حصلت في ضمنها للكفار مغمورة جدًّا بالنسبة إلىٰ مصالحها وحِكَمها، وهي كمفسدة المطر إذا قَطَعَ المسافر، وبَلّ الثياب، وخرّب بعض البيوت؛ بالنسبة إلىٰ مصلحته العامة.

وتأمّل ما حصل بالطوفان وغرق آل فرعون للأمم من الهدىٰ والإيمان، الذي غمر مفسدة من هلك به، حتىٰ تلاشت في جنب مصلحته وحكمته.

فكم لله من حكمة في آياته التي ابتلىٰ بها أعداءه، وأكرم فيها أولياءه، وكم له فيها من آية وحجة وتبصرة وتذكرة.

ولهذا أمر سبحانه رسوله أن يذكّر بها أمته، فقال تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِـَٔايَٰتِنَآ أَنْ أَخْرِجْ قَوْمَكَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ وَذَكِّرْهُم بِأَيَّىٰمِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ ۝٥ وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ ٱذْكُرُوا۟ نِعْمَةَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ أَنجَىٰكُم مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوٓءَ ٱلْعَذَابِ وَيُذَبِّحُونَ أَبْنَآءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَآءَكُمْ ۚ وَفِى ذَٰلِكُم بَلَآءٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ﴾ [إبراهيم: ٥-٦]، فذكَّرهم بأيامه وإنعامه، ونجاتهم من عدوهم، وإهلاكهم وهم ينظرون، فحصل بذلك من ذكره وشكره ومحبته وتعظيمه وإجلاله ما تلاشت فيه مفسدة إهلاك الأبناء وذبحهم واضمحلت، فإنهم صاروا إلىٰ النعيم، وخلصوا من مفسدة العبودية لفرعون إذا كبروا، وسَوْمِهِ لهم سوء العذاب، وكان الألم الذي ذاقه الأبوان عند الذبح أيسر من الآلام التي كانوا تجرعوها باستعباد فرعون وقومه لهم بكثير، فحظي بذلك الآباء والأبناء.

وأراد سبحانه أن يري عباده ما هو من أعظم آياته، وهو أن يُرَبَّىٰ هذا المولود ـ الذي ذبح فرعون ما شاء الله من الأولاد في طلبه ـ في حِجْر فرعون، وفي بيته، وعلىٰ فراشه.

فكم في ضمن هذه الآية من حكمة ومصلحة ورحمة وهداية وتبصرة، وهي موقوفة علىٰ لوازمها وأسبابها، ولم تكن لتوجد بدونها؛ فإنه ممتنع، فمصلحة تلك الآية وحكمتها غمرت مفسدةَ ذبح الأبناء، وجعلتها كأن لم تكن.

وكذلك الآيات التي أظهرها سبحانه علىٰ يد الكريم ابن الكريم ابن الكريم، والعجائب والحِكَم والمصالح والفوائد التي في تلك القصة التي تزيد علىٰ الألف= لم تكن لتحصل بدون ذلك السبب، الذي كان فيه مفسدة

جزئية في حق يعقوب ويوسف، ثم انقلبت تلك المفسدة مصالح اضمحلّت في جنبها تلك المفسدة بالكلية، وصارت سببًا لأعظم المصالح في حقه، وحق يوسف، وحق الإخوة، وحق امرأة العزيز، وحق أهل مصر، وحق المؤمنين إلىٰ يوم القيامة.

فكم جنىٰ أهل المعرفة بالله وأسمائه وصفاته ورسله من هذه القصة من ثمرة، وكم استفادوا بها من علم وحكمة وتبصرة.

وكذلك المفسدة التي حصلت لأيوب من مسّ الشيطان له بنُصْب وعذاب، اضمحلّت وتلاشت في جنب المصلحة والمنفعة التي حصلت له ولغيره عند مفارقة البلاء، وتبدّله بالنعماء، بل كان ذلك السبب المكروه هو الطريق الموصل إليها، والشجرة التي جُنِيت منها ثمار تلك النعم.

وكذلك الأسباب التي أوصلت خليل الرحمن إلىٰ أن صارت النار عليه بردًا وسلامًا؛ مِنْ كفر قومه وشركهم، وتكسيره أصنامهم، وغضبهم لها، وإيقاد النار العظيمة له، وإلقائه فيها بالمَنْجَنيق، حتىٰ وقع في روضة خضراء[1] في وسط النار، وصارت آية وحجة وعبرة ودلالة للأمم قرنًا بعد قرن.

فكم لله سبحانه في ضمن هذه الآية من حكمة بالغة، ونعمة سابغة، ورحمة وحجة وبيّنة، لو تعطّلت تلك الأسباب لتعطّلت هذه الحكم والمصالح والآيات، وحكمته وكماله المقدس يأبىٰ ذلك، وحصول الشيء بدون لازمه ممتنع، وكم بين ما وقع من المفاسد الجزئية في هذه القصة، وبين

---

(١) «خضراء» من «م».

جَعْل صاحبها إمامًا للحنفاء إلىٰ يوم القيامة، وهل تلك المفاسد الجزئية إلا دون مفسدة الحر والبرد والمطر والثلج بالنسبة إلىٰ مصالحها بكثير.

ولكنّ الإنسان ـ كما قال الله ـ ظلومٌ جهولٌ، ظلومٌ لنفسه، جهولٌ بربّه وبعظمته وجلاله وحكمته وإتقان صنعه.

وكم بين إخراج رسول الله ﷺ من مكة علىٰ تلك الحال، ودخوله إليها ذلك الدخول الذي لم يفرح به بشر سواه، جنودُ الله قد اكتنفته من بين يديه ومن خلفه وعن يمينه وعن شماله، والمهاجرون والأنصار قد أحدقوا به، والملائكة من فوقهم، والوحي من الله ينزل عليه، وقد أدخله حَرَمه ذلك الدخول، فأين مفسدة ذلك الإخراج الذي كان[1] كأن لم يكن.

ولولا معارضة السحرة لموسىٰ بإلقاء العصي والحبال حتىٰ أخذوا أعين الناس واسترهبوهم= لما ظهرت آية عصا موسىٰ حتىٰ ابتلعت عصيهم وحبالهم، ولهذا أمرهم موسىٰ عليه السلام أن يُلقوا أولًا، ثم يلقي هو بعدهم.

ومن تمام ظهور آيات الرب تعالىٰ وكمال اقتداره وحكمته أن يخلق مثل جبريل صلوات الله وسلامه عليه، الذي هو أطيب الأرواح العلوية وأزكاها وأطهرها وأشرفها، وهو السفير في كل خير وهدىٰ وإيمان وصلاح، ويخلق مقابله مثل روح اللعين إبليس، الذي هو أخبث الأرواح وأنجسها وشرها، وهو الداعي إلىٰ كل شر وأصله ومادته.

وكذلك من تمام قدرته وحكمته أن خلق الضياء والظلام، والأرض

---

(١) «د»: «التي كان»، وهي ساقطة من «م»، والصواب المثبت.

والسماء، والجنة والنار، وسدرة المنتهىٰ وشجرة الزقوم، وليلة القدر وليلة الوباء، والملائكة والشياطين، والمؤمنين والكفار، والأبرار والفجار، والحَرّ والبرد، والداء والدواء، والآلام واللذات، والأحزان والمسرات، واستخرج سبحانه من بين ذلك ما هو من أحب الأشياء إليه من أنواع العبوديات، والتعرف إلىٰ خلقه بأنواع الدلالات.

ولولا خَلْق الشياطين والهوىٰ[1] والنفس الأمارة لما حصلت عبوديةُ الصبر ومجاهدة النفس والشيطان ومخالفتهما، وتَرْكُ ما يهواه العبد ويحبه لله، فإن لهذه العبودية شأنًا ليس لغيرها، ولولا وجود الكفار لما حصلت عبودية الجهاد، ولما نال أهلُهُ درجةَ الشهادة، ولما نَهَز مَن يقدّم محبة فاطره وخالقه علىٰ نفسه وأهله وولده، ومَن يقدم أدنىٰ حظ من الحظوظ عليه.

فأين صبر الرسل وأتباعهم وجهادهم وتحمّلهم لله أنواع المكاره والمشاق، وأنواع العبودية المتعلّقة بالدعوة وإظهارها لولا وجود الكفار، وتلك العبودية تقتضي درجة لا تُنال إلا بها، والرب تعالىٰ يحب أن يُبَلِّغها رسله وأتباعهم، ويُشْهِدهم نعمته عليهم وفضله وحكمته، ويستخرج منهم حمده وشكره ومحبته والرضا عنه.

يوضحه الوجه الحادي والعشرون: أنه قد استقرت حكمته سبحانه أن السعادة والنعيم والراحة لا يوصل إليها إلا علىٰ جسر المشقة والتعب، ولا يُدخَل إليها إلا من باب المكاره والصبر وتحمل المشاق، ولذلك حَفّ الجنة بالمكاره، والنار بالشهوات، ولذلك أَخْرَجَ صفيّه آدم من الجنة وقد خلقها

---

(١) «م»: «والنور».

له، واقتضت حكمته أنه لا يدخلها دخول استقرار إلا بعد التعب والنصب، فما أخرجه منها إلا ليُدخله إليها أتم دخول.

فلله كم بين الدخول الأول والدخول الثاني من التفاوت، وكم بين دخول رسول الله ﷺ مكة في جوار المُطْعِم بن عَدِيّ ودخوله إليها يوم الفتح، وكم بين راحة المؤمنين ولذتهم في الجنة بعد مقاساة ما قبلها وبين لذتهم لو خُلِقوا فيها، وكم بين فرحة من عافاه بعد ابتلائه، وأغناه بعد فقره، وهداه بعد ضلاله، وجَمَع قلبه عليه بعد شتاته، وفرحة من لم يذق تلك المرارات.

وقد سبقت الحكمة الإلهية أن المكاره أسباب اللذات والخيرات، كما قال تعالىٰ: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢١٦].

وربما كان مكروه النفوس إلىٰ ... محبوبها سببًا ما مثله سببُ[(١)]

يوضحه الوجه الثاني والعشرون: أن العقلاء قاطبة متفقون علىٰ استحسان إتعاب النفوس في تحصيل كمالاتها، من العلم النافع والعمل الصالح والأخلاق الفاضلة، وطلب محمدة مَن ينفعهم حمده، وكل من كان أتعب في تحصيل ذلك كان أحسن حالًا وأرفع قدرًا، وكذلك يستحسنون إتعاب النفوس في تحصيل الغنىٰ والعزّ والشرف، ويذمون القاعد عن ذلك، وينسبونه إلىٰ دناءة الهمة، وخِسّة النفس، وضِعَة القَدْر، كما قيل:

---

(١) البيت للبحتري في «الديوان» (١/ ١٧١)، وفيه: «مكروه الأمور».

دعِ المكارمَ لا تنهض لبُغْيَتها واقعد فإنك أنت الطاعمُ الكاسي (١)

وهذا التعب والكد يستلزم آلامًا وحصول مكاره ومشاق هي الطريق إلىٰ تلك الكمالات، ولم يقدحوا بتحمل تلك في حكمة مَن تحملها، ولا يعدونه عابثًا، بل هذا عندهم هو العقل الوافر، ومَن أَمَر غيره به فهو حكيم في أمره، ومَن نهاه عن ذلك فهو سفيه عدوٌّ له، هذا في مصالح المعاش، فكيف بمصالح الحياة الأبدية الدائمة والنعيم المقيم؟!

كيف لا يكون الآمر بالتعب القليل في الزمن اليسير، الموصِل إلىٰ الخير الدائم؛ حكيمًا رحيمًا محسنًا ناصحًا لمن يأمره بذلك، وينهاه عن ضده من الراحة واللذة التي تقطعه عن كماله ولذته ومسرته الدائمة، هذا إلىٰ ما في أمره ونهيه من مصالحه العاجلة التي بها سعادته وفلاحه وصلاحه، ونهيه عما فيه مضرته وعطبه وشقاوته.

فأوامر الرب تعالىٰ رحمة وإحسان وشفاء ودواء وغذاء للقلوب، وزينة للظاهر والباطن، وحياة للقلب والبدن، وكم في ضمنه من مسرة وفرحة ولذة وبهجة، ونعيم وقرة عين، فما يسميه هؤلاء تكاليف، إنما هو قرة العيون، وبهجة النفوس، وحياة القلوب، ونور العقول، وتكميل للفطر، وإحسان تام إلىٰ النوع الإنساني، أعظم من إحسانه إليه بالصحة والعافية والطعام والشراب واللباس.

فنعمته علىٰ عباده بإرسال رسله إليهم، وإنزال كتبه عليهم، وتعريفهم أمره ونهيه، وما يحبه ويبغضه؛ أعظم النعم وأجلها وأعلاها وأفضلها، بل لا

---

(١) البيت للحطيئة في «الديوان» (٥٠).

نسبة لرحمتهم بالشمس والقمر والغيث والنبات إلىٰ رحمتهم بالعلم والإيمان والشرائع والحلال والحرام.

فكيف يقال: أي حكمة في ذلك، وإنما هو مجرد مشقة ونصب بغير فائدة؟!

فوالله؛ إن من زعم ذلك وظنّه في أحكم الحاكمين لأضل من الأنعام، وأسوأ حالًا من الحمير، ونعوذ بالله من الخذلان، والجهل بالرحمن وأسمائه وصفاته.

وهل قامت مصالح الوجود إلا بالأمر والنهي، وإرسال الرسل، وإنزال الكتب؟! ولولا ذلك لكان الناس بمنزلة البهائم يَتَهارجون في الطرقات، ويَتَسافدون تَسَافُد الحيوانات، لا يعرفون معروفًا ولا ينكرون منكرًا، ولا يمتنعون من قبيح، ولا يهتدون إلىٰ صواب.

وأنت ترىٰ الأمكنة والأزمنة التي خَفِيَتْ فيها آثار النبوة كيف حال أهلها، وما دَخَل عليهم من الجهل والظلم، والكفر بالخالق، والشرك بالمخلوق، واستحسان القبائح، وفساد العقائد والأعمال؛ فإن الشرائع بتنزيل الحكيم العليم، أنزلها وشرعها الذي يعلم ما في ضمنها من مصالح العباد في المعاش والمعاد، وأسباب سعادتهم الدنيوية والأخروية، فجعلها غذاء ودواء وشفاء وعصمة وحصنًا وملجأً وجُنّة ووقاية.

وكانت بالقياس إلىٰ مصالح الأبدان بمنزلة حكيم عالِمٍ ركّبَ للناس أمرًا يصلح لكل مرض ولكل ألم، وجعله مع ذلك غذاء للأصحّاء، فمن تغذّىٰ به من الأصحاء غَذّاه، ومن تداوىٰ به من المرضىٰ شفاه، وشرائع الربّ تعالىٰ فوق ذلك وأجلّ منه، وإنما هو تمثيل وتقريب.

فلا أحسن من أمره ونهيه، وتحليله وتحريمه، أَمْرُهُ قوتٌ وغذاءٌ وشفاءٌ، ونَهْيُهُ حِمْيةٌ وصيانةٌ، فلم يأمر عباده بما أمرهم به حاجة منه إليهم ولا عبثًا، بل رحمة وإحسانًا ومصلحة، ولا نهاهم عما نهاهم عنه بخلًا منه عليهم، بل حماية وصيانة عما يؤذيهم ويعود عليهم بالضرر إن تناولوه.

فكيف يتوهّم مَنْ له مِسْكة مِنْ عقل خلوّها من الحِكَم والغايات المحمودة المطلوبة لأجلها؟!

ولقد استدل كثيرٌ من العقلاء علىٰ النبوة بنفس الشريعة، واستغنوا بها عن طلب المعجزة، وهذا من أحسن الاستدلال؛ فإن دعوة الرسل صلوات الله وسلامه عليهم من أكبر شواهد صدقهم، وكل مَن له خبرة بنوع من أنواع العلوم إذا رأىٰ حاذقًا قد صنّف فيه كتابًا جليلًا عرف أنه من أهل ذلك العلم بنظره في كتابه، وهكذا كل مَن له عقل وفطرة سليمة وخبرة بأقوال الرسل ودعوتهم إذا نظر في هذه الشريعة قَطَع قَطْعًا - نظير القَطْع بالمحسوسات - أنّ الذي جاء بهذه الشريعة رسولٌ صادق، وأنّ الذي شرعها أحكم الحاكمين.

ولقد شهد لها عقلاء الفلاسفة بالكمال والتمام، وأنه لم يطرق العالَمَ ناموسٌ أكمل منها ولا أحكم، هذه شهادة الأعداء، وشهد لها مَن زعم أنه مِن الأولياء بأنها لم تُشْرع لحكمة ولا لمصلحة، وقالوا: أي حكمة في الإلزام بهذه التكاليف الشاقة المتعبة، وأي مصلحة للمكلَّف في ذلك، وأي غرض للمكلِّف؟ وما هو إلا محض المشيئة المجردة من قصدِ غايةٍ أو حكمةٍ.

ولو استحيا هؤلاء من العقلاء لمنعهم الحياء من تسويد القلوب والأوراق بمثل ذلك.

وهل تركت الشريعة خيرًا ومصلحة إلا جاءت به، وأمرت به، وندبت

إليه؟! وهل تركت شرًّا ومفسدة إلا نهت عنه؟! وهل تركت لمُقْتَرِحٍ اقتراحًا، أو لمُتَعَنِّتٍ تعنّتًا، أو لسائلٍ مطلبًا؟! ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة: ٥٠].

وعند نفاة الحِكَم أنه يجوز عليه ضد ذلك الحُكْم من كل وجه، وأنه لا فرق بينه وبين ضدّه في نفس الأمر إلا بمجرّد[١] الحُكْم والمشيئة.

فلو اجتمعت حكمة جميع الحكماء من أول الدهر إلىٰ آخره، ثم قيست إلىٰ حكمة هذه الشريعة الكاملة الحكيمة الفاضلة لكانت كقطرة من بحر.

وإنما نعني بذلك الشريعة التي أنزلها الله علىٰ رسوله، وشرعها للأمة، ودعاهم إليها، لا الشريعة المبدَّلة ولا المؤوَّلة، ولا ما غلط فيه الغالطون، وتأوّله المتأوِّلون؛ فإن هذين النوعين قد يشتملان علىٰ فساد وشر، بل الشر والفساد الواقع بين الأمة من هاتين الشريعتين اللتين نُسِبتا إلىٰ الشريعة المنزَّلة من عند الله عمدًا أو خطأ، وإلا فالشريعة علىٰ وجهها خير محضٌ، ومصلحة من كل وجه، ورحمة وحكمة ولُطف بالمكلَّفين، وقيام مصالحهم بها فوق قيام مصالح أبدانهم بالطعام والشراب، فهي مكمِّلة للفطر والعقول، مُرْشِدةٌ إلىٰ ما يحبه الله ويرضاه، ناهيةٌ عما يبغضه ويسخطه، مُسْتَعْمِلةٌ لكل قوة وعضو وحركة في كماله الذي لا كمال له سواه، آمرةٌ بمكارم الأخلاق ومعاليها، ناهيةٌ عن دنيئها وسَفْسافها.

واختصار ذلك: أنه شَرَعَ استعمال كل قوة وكل عضو وكل حركة في كمالها، ولا سبيل إلىٰ معرفة كمالها علىٰ الحقيقة إلا بالوحي، فكانت

---

(١) «د»: «المجرد».

الشرائع ضرورية في مصالح الخلق، وضرورتهم إليها[1] فوق كل ضرورة تُقَدَّر، فهي أسباب موصلة إلىٰ سعادة الدارين، ورأس الأسباب الموصلة إلىٰ حفظ صحة البدن وقوته، واستفراغ أخلاطه، ومن لم يتصور الشريعة علىٰ هذه الصورة فهو من أبعد الناس عنها.

وقد جعل الحكيم العليم لكل قوة من القوىٰ، ولكل حاسة من الحواس، ولكل عضو من الأعضاء؛ كمالًا حسّيًا وكمالًا معنويًا، وفَقْدُ كماله المعنوي شرٌّ من فَقْدِ كماله الحسّي، فكماله المعنوي بمنزلة الروح، والحسّي بمنزلة الجسم، فأعطاه كمالَه الحسّي خَلْقًا وقَدَرًا، وأعطاه كماله المعنوي شرعًا وأمرًا، فبلغ بذلك غاية السعادة والانتفاع بنفسه، فلم يدع للإحسان إليه والاعتناء بمصالحه وإرشاده إليها وإعانته علىٰ تحصيلها اقتراحًا يقترحه، ولا شيئًا يطلبه، بل أعطاه من ذلك ما لم يصل إليه اقتراحُهُ، ولا تدركه معرفتُهُ.

ويكفي العاقلَ البصيرَ الحيَّ القلبِ فكْرُهُ في فرع واحد من فروع الأمر والنهي وهو الصلاة، وما اشتملت عليه من الحِكَم الباهرة، والمصالح الباطنة والظاهرة، والمنافع المتصلة بالقلب والروح والبدن والقوىٰ، التي لو اجتمع حكماء العالم قاطبة، واستفرغوا قواهم وأذهانهم لما أحاطوا بتفاصيل حِكَمها وأسرارها وغاياتها المحمودة، بل انقطعوا كلهم دون أسرار الفاتحة وما فيها من المعارف الإلهية، والحِكَم الربانية، والعلوم النافعة، والتوحيد التام، والثناء علىٰ الله تعالىٰ بأصول أسمائه وصفاته، وذكْرِ أقسام الخليقة، باعتبار غاياتهم ووسائلهم، وما في مقدماتها وشروطها من الحِكَم العجيبة: من تطهير الأعضاء والثياب والمكان، وأخْذ الزينة، واستقبال بيته

(١) «د»: «وضرورتها لها».

الذي جعله إمامًا للناس، وتفريغ القلب لله، وإخلاص النية، وافتتاحها بكلمة جامعةٍ لمعاني العبودية، دالّةٍ علىٰ أصول الثناء وفروعه، مُخْرِجةٍ من القلب الالتفاتَ إلىٰ ما سواه[1]، والإقبال علىٰ غيره.

فيقوم بقلبه الوقوفُ بين يدي عظيم جليل كبير، أكبر من كل شيء، وأجلّ من كل شيء، وأعظم من كل شيء، تلاشت في كبريائه السماوات وما أظلّت، والأرض وما أَقلّت، والعوالم كلها، عَنَت له الوجوه، وخضعت له الرقاب، وذلّت له الجبابرة، قاهرٌ فوق عباده، ناظرٌ إليهم، عالمٌ بما تُكِنّ صدورهم، يسمع كلامهم، ويرىٰ مكانهم، ولا تخفىٰ عليه خافية من أمرهم.

ثم أخذ في تسبيحه وحمده وذكره تبارك اسمه، وتعالىٰ جدّه، وتفرُّدِه بالإلهية.

ثم أخذ في الثناء عليه بأفضل ما يُثْنَىٰ عليه به من حمده وذكْر ربوبيته للعالَم، وإحسانه إليهم، ورحمته بهم، وتمجيده بالمُلك الأعظم في اليوم الذي لا يكون فيه مَلِك سواه، حين يجمع الأولين والآخرين في صعيد واحد، ويدينهم بأعمالهم.

ثم إفراده بنوعي التوحيد: توحيدِ ربوبيته استعانةً به، وتوحيدِ إلهيته عبوديةً له.

ثم سؤاله أفضل مسؤول، وأجل مطلوب علىٰ الإطلاق، وهو هداية الصراط المستقيم الذي نَصَبه لأنبيائه ورسله وأتباعهم، وجعله صراطًا موصلًا لمن سلكه إليه وإلىٰ جنته، وأنه صراط من اختصّهم بنعمته بأنْ

---

(١) في متن «د» «م»: «علىٰ ما سواه»، والتصويب من حاشية «م».

عرفهم الحق، وجعلهم مُتَّبِعِين له، دون صراط أمة الغضب الذين عرفوا الحق ولم يتبعوه، وأهل الضلال الذين ضلوا عن معرفته واتباعه.

فتضمّنت تعريفَ الربّ، والطريقَ الموصل إليه، والغايةَ بعد الوصول.

وتضمّنت الثناءَ والدعاءَ، وأشرفَ الغايات وهي العبودية، وأقربَ الوسائل إليها وهي الاستعانة، مقدِّمًا فيها الغاية علىٰ الوسيلة، والمعبود المستعان علىٰ الفعل؛ إيذانًا بالاختصاص، وأن ذلك لا يصلح إلا له سبحانه.

وتضمّنت ذِكْرَ الإلهية والربوبية والرحمة، فيُثْنَىٰ عليه ويُعبد بإلهيته، ويَخْلق ويَرْزق، ويميت ويحيي، ويدبر الملك، ويضلّ من يستحق الإضلال، ويغضب علىٰ من يستحق الغضب؛ بربوبيته وحكمته، ويُنْعِم ويَرْحم، ويجود ويعفو ويغفر، ويهدي ويتوب؛ برحمته.

فلله؛ كم في هذه السورة من أنواع المعارف والعلوم والتوحيد وحقائق الإيمان.

ثم يأخذ بعد ذلك في تلاوة ربيع القلوب، وشفاء الصدور، ونور البصائر، وحياة الأرواح، وهو كلام ربّ العالمين، فيحلّ به في ما شاء من روضات مُونِقات، وحدائق مُعْجِبات، زاهية أزهارها، مُونِقة ثمارها، قد ذُلِّلت قطوفها تذليلًا، وسُهِّلت لمتناولها تسهيلًا، فهو يجتني من تلك الثمار خيرًا يُؤمر به، وشرًّا يُنهىٰ عنه، وحكمة وموعظة، وتبصرة وتذكرة وعبرة، وتقريرًا لحق، ودحضًا لباطل، وإزالة لشبهة، وجوابًا عن مسألة، وإيضاحًا لمُشكِل، وترغيبًا في أسبابِ فلاحٍ وسعادة، وتحذيرًا من أسبابِ خسرانٍ وشقاوة، ودعوة إلىٰ هدىٰ، ورَدّ عن ردىٰ، فينزل علىٰ القلوب نزول الغيث

علىٰ الأرض التي لا حياة لها بدونه، ويحل منها محل الأرواح من أبدانها.

فأي نعيم، وقرّة عين، ولذة قلب، وابتهاج وسرور؛ لا يحصل له في هذه المناجاة، والربّ تعالىٰ يستمع لكلامه جاريًا علىٰ لسان عبده، ويقول: «**حَمِدني عبدي، أثنىٰ عليَّ عبدي، مجَّدَني عبدي**»(١).

ثم يعود إلىٰ تكبير ربّه عز وجل، فيجدد به عهد التذكرة، كونه أكبر من كل شيء بحق عبوديته، وما ينبغي أن يُعامَل به.

ثم يركع حانيًا له ظهره؛ خضوعًا لعظمته، وتذلُّلًا لعزّته، واستكانةً لجبروته، مسبّحًا له بذكر اسمه العظيم، فنَزَّهَ عظمته عن حال العبد وذلّه وخضوعه، وقابَلَ تلك العظمة بهذا الذل والانحناء والخضوع، قد تطامن وطأطأ رأسه، وطوىٰ ظهره، وربّه فوقه يشاهده، ويرىٰ خضوعه وذلّه، ويسمع كلامه، فهو ركن تعظيم وإجلال، كما قال ﷺ: «**أما الركوع فعظّموا فيه الرب**»(٢).

ثم عاد إلىٰ حاله من القيام حامدًا لربّه، مثنيًا عليه بأكمل محامده وأجمعها وأعمّها، مثنيًا عليه بأنه أهل الثناء والمجد، ومعترفًا بعبوديته، شاهدًا له بتوحيده، وأنه لا مانع لما أعطىٰ، ولا معطي لما منع، وأنه لا ينفع أصحابَ الجُدُودِ والأموالِ والحظوظِ جُدُودُهم عنه ولو عظمت.

ثم يعود إلىٰ تكبيره، ويخرّ له ساجدًا علىٰ أشرف ما فيه وهو الوجه، فيعفِّره في التراب ذُلًّا بين يديه ومسكنةً وانكسارًا، وقد أخذ كل عضو من

---

(١) جُمَل من حديث قدسي أخرجه بتمامه مسلم (٣٩٥) من حديث أبي هريرة.

(٢) أخرجه مسلم (٤٧٩) من حديث ابن عباس.

البدن حظّه من هذا الخضوع، حتىٰ أطراف الأنامل ورؤوس الأصابع، ونُدِبَ له أن يسجد معه ثيابه وشعره فلا يكفّه، وأن لا يكون بعضه محمولًا علىٰ[1] بعض، وأن يباشرَ التراب بجبهته، وينالَ ثِقْلُ وجهِهِ المُصَلَّىٰ[2]، ويكون رأسه أسفل ما فيه تكميلًا للخضوع والتذلل لمن له العزّ كله والعظمة كلها، وهذا أيسر اليسير من حقه علىٰ عبده، فلو دام كذلك من حين خُلِق إلىٰ أن يموت لما أدّىٰ حق ربّه عليه.

ثم أُمِرَ أن يسبّح ربَّه الأعلىٰ، فيذكر علوّه سبحانه في حال سفوله هو، وينزّهه عن مثل هذه الحال، وأنّ من هو فوق كل شيء، وعالٍ علىٰ كل شيء يُنَزَّه عن السفول بكل معنىٰ، بل هو الأعلىٰ بكل معنىٰ من معاني العلو.

ولما كان هذا غاية ذلّ العبد وخضوعه وانكساره؛ كان أقرب ما يكون الربّ منه في هذه الحال، فأُمِر أن يجتهد في الدعاء لقربه من القريب المجيب، وقد قال تعالىٰ: ﴿وَٱسْجُدْ وَٱقْتَرِب﴾ [العلق: ١٩].

وكان الركوع كالمقدمة بين يدي السجود والتوطئة له، فينتقل من خضوع إلىٰ خضوع أكمل وأتم منه، وأرفع شأنًا.

وفُصِل بينهما بركن مقصود في نفسه، يجتهد فيه في الحمد والثناء والتمجيد، وجُعِل بين خضوعين: خضوعٍ قبله، وخضوعٍ بعده، وجُعِل خضوع السجود بعد الحمد والثناء والمجد، كما جُعِل خضوع الركوع بعد ذلك.

---

(١) كذا في «د» «م»، والأقرب للمعنىٰ: «مجموعًا إلىٰ».

(٢) انظر: «كتاب الصلاة» للمؤلف (٣٦٤).

فتأمل هذا الترتيب العجيب، وهذا التنقّل في مراتب العبودية، كيف ينتقل من مقام الثناء علىٰ الربّ بأحسن أوصافه وأسمائه وأكمل محامده إلىٰ منزلة خضوعه وتذلّله لمن له هذا الثناء، ويستصحب في مقام خضوعه ثناءً يناسب ذلك المقام، ويليق به، فيذكر عظمة الرب في حال خضوعه، وعلوّه في حال سفوله.

ولما كان أشرف أذكار الصلاة القرآن شُرِع في أشرف أحوال الإنسان، وهي هيئة القيام التي قد انتصب فيها قائمًا علىٰ أحسن هيئة، ولما كان أفضل أركانها الفعلية السجود شُرِع فيها بوصف التكرار، وجُعِل خاتمة الركعة وغايتها التي انتهت إليها، فطابق[1] افتتاحُ الركعة بالقرآن واختتامُها بالسجود أولَ سورةٍ افْتُتِح بها الوحي، فإنها بُدِئت بالقراءة، وخُتِمت بالسجود.

وشُرِع له بين هذين الخضوعين أن يجلس جلسة العبيد، ويسأل ربّه أن يغفر له ويرحمه ويرزقه ويهديه ويعافيه، وهذه الدعوات تجمع له خير دنياه وآخرته.

ثم شُرِع له تكرارُ هذه الركعة مرة بعد مرة، كما شُرِع تكرارُ الأذكار والدعوات مرة بعد مرة؛ ليستعد بالأول لتكميل ما بعده، ويجبر بما بعده ما قبله، وليشبع القلب من هذا الغذاء، وليأخذ داؤُهُ نصيبَهُ وافرًا من الدواء ليقاومه؛ فإن منزلة الصلاة من القلب منزلة الغذاء والدواء، فإذا تناول الجائع الشديد الجوع من الغذاء لقمة أو لقمتين كان غناؤها عنه وسدها من جوعه يسيرًا جدًّا، وكذلك المرض الذي يحتاج إلىٰ قدر معين من الدواء، إذا أخذ منه المريض قيراطًا من ذلك لم يزل مرضه بالكلية، وأزال بحسبه، فما حصل

---

(١) «م»: «تطابق» مهملة، «د»: «مطابق»، وبالمثبت يستقيم الكلام.

الغذاءُ أو الشفاءُ للقلب بمثل الصلاة، وهي لصحته ودوائه بمنزلة غذاء البدن ودوائه(١).

ثم لما أكمل صلاته شُرِع له أن يقعد قِعْدَة العبد الذليل المسكين لسيده، ويثني عليه بأفضل التحيات، ويسلّم علىٰ من جاء بهذا الحظ الجزيل، ومن نالته الأمة علىٰ يديه، ثم يسلم علىٰ نفسه وعلىٰ سائر عباد الله المشاركين له في هذه العبودية، ثم يتشهد شهادة الحق، ثم يعود فيصلي علىٰ من علّم الأمة هذا الخير ودلّهم عليه، ثم شُرِع له أن يسأل حوائجه، ويدعو بما أحب ما دام بين يدي ربّه مقبلًا عليه، فإذا قضىٰ ذلك أذن له في الخروج منها بالتسليم علىٰ المشاركين له في الصلاة.

هذا إلىٰ ما تضمنته من الأحوال والمعارف من أول المقامات إلىٰ آخرها، فلا تجد منزلة من منازل السير إلىٰ الله تعالىٰ، ولا مقامًا من مقامات العارفين إلا وهو في ضمن الصلاة.

وهذا الذي ذكرناه من شأنها كقطرة من بحر، فكيف يقال: إنها تكليف محض، لم يُشرَع لحكمة ولا لغاية قصَدها الشارع، بل هي تعب محض، وكلفة ومشقة مستندة إلىٰ محض المشيئة، لا لغرض ولا لفائدة البتّة، بل مجرد قهر وتكليف، وليست سببًا لشيء من مصالح الدنيا ولا الآخرة؟!

ثم تأمّل أبواب الشريعة ووسائلها وغاياتها، كيف تجدها مشحونة بالحِكَم المقصودة، والغايات الحميدة التي شُرِعَت لأجلها، التي لولاها لكان الناس كالبهائم، بل أسوأ حالًا.

---

(١) انظر: «زاد المعاد» (٤/ ١٩٢).

فكم في الطهارة من حكمة ومنفعة للقلب والبدن، وتفريح للقلب، وتنشيط للجوارح، وتخفيف من أحمالِ ما أوجبته الطبيعة، وإلقاء عن النفس من دَرَنِ المخالفات، فهي منظفة للقلب والروح والبدن.

وفي غسل الجنابة من زيادة التقوية، والإخلاف على البدن نظير ما تحلّل منه بالجنابة ما هو من أنفع الأمور.

وتأمّل كون الوضوء في الأطراف التي هي محل الكسب والعمل، فجُعِل في الوجه الذي فيه السمع والبصر والكلام والشم والذوق، وهذه الأبواب هي أبواب المعاصي والذنوب كلها، فمنها يُدخَل إليها، ثم جُعِل في اليدين وهما طرفاه وجناحاه اللذان بهما يبطش ويأخذ ويعطي، ثم في الرجلين اللتين بهما يمشي ويسعى.

ولما كان غسْلُ الرأس بماءٍ فيه[1] أعظم حرج ومشقة جُعِل مكانه المسح، وجُعِل ذلك مخرجًا للخطايا من هذه المواضع حتى يخرج مع قطر الماء من شعره وبشره، كما ثبت عن النبي ﷺ من حديث أبي هريرة قال: «**إذا توضأ العبد المسلم أو المؤمن فغسل وجهه خرج من وجهه كل خطيئة نظر إليها بعينيه مع الماء أو مع آخر قطر الماء، فإذا غسل يديه خرج من يديه كل خطيئة كان بطشتها يداه مع الماء، أو مع آخر قطر الماء، فإذا غسل رجليه خرجت كل خطيئة مشتها رجلاه مع الماء، أو مع آخر قطر الماء، حتى يخرج نقيًا من الذنوب**» رواه مسلم[2].

---

(١) «د» «م»: «مما فيه»، تحريف، وبما أثبته يتسق المعنى، وانظر: «أعلام الموقعين» (٣/ ٣٠٥).

(٢) برقم (٢٤٤).

وفي «صحيح مسلم»[1] أيضًا عن عثمان بن عفان قال: قال رسول الله ﷺ: «**من توضأ فأحسن الوضوء خرجت خطاياه حتىٰ تخرج من تحت أظفاره**» فهذا من أجلّ حِكَم الوضوء وفوائده.

وقال نفاة الحكمة: إنه تكليف محض، ومشقة وعناء[2]، لا مصلحة فيه، ولا حكمة شُرِع لأجلها!

ولو لم يكن في مصلحته وحكمته إلا أنه سِيْماء هذه الأمة وعلامتهم في وجوههم وأطرافهم يوم القيامة بين الأمم ليست لأحد غيرهم، ولو لم يكن فيه من المصلحة والحكمة إلا أن المتوضّئ يطهّر بدنه بالماء، وقلبه بالتوبة، ليستعد بذلك للدخول علىٰ ربه ومناجاته، والوقوف بين يديه طاهر البدن والثوب والقلب، فأي حكمة ورحمة ومصلحة فوق هذا؟!

ولما كانت الشهوة تجري في جميع البدن، حتىٰ إن تحت كل شعرة شهوة؛ سرىٰ غسل الجنابة إلىٰ حيث سرت الشهوة، كما قال ﷺ: «**إن تحت كل شعرة جنابة**»[3]، فأمر أن يوصِل الماء إلىٰ أصل كل شعرة، فتبرد حرارة الشهوة، فتسكن النفس وتطمئن إلىٰ ذكر الله وتلاوة كلامه، والوقوف بين يديه.

---

(١) برقم (٢٤٥)، وفيه: «**خرجت خطاياه من جسده**».

(٢) «د»: «تكليف ومشقة وعناء محض».

(٣) أخرجه أبو داود (٢٤٨)، والترمذي (١٠٦)، وابن ماجه (٥٩٧) من حديث أبي هريرة، وفي إسناده الحارث بن وجيه، قال أبو داود: «حديثه منكر، وهو ضعيف»، وكذا ضعّفه الترمذي.

وفي الباب عن علي وعائشة وأنس وأبي أيوب، انظر: «البدر المنير» (٢/ ٥٧٥-٥٧٧).

فوالله؛ لو أن أبُقْراط ودونه أوصوا بمثل هذا لخضع أتباعهم لهم فيه، وعظّموهم عليه غاية التعظيم، وأبدوا له من الحِكَم والفوائد ما قدروا عليه.

ثم لما كان العبد خارج الصلاة مهملَ جوارِحِه(١)، قد أسامها في مراتع الشهوات والحظوظ= أُمِر بعبوديةٍ تَجْمعُ جوارحه(٢) كلّها علىٰ ربه، وتأخذُ بحظّها من عبوديته، فيسلّم قلبه وبدنه وجوارحه وحواسّه وقواه لربّه عز وجلّ، واقفًا بين يديه، مُقبِلًا بكلّه عليه، معرضًا عمّا سواه، متنصِّلًا إليه من إعراضه عنه، وجنايته علىٰ حقّه.

ولما كان هذا طبعه ودأبه أُمِر أن يجدّد هذا الرجوع إليه والإقبال عليه وقتًا بعد وقت؛ لئلا يطول عليه الأمد فينسىٰ ربَّه، وينقطع عنه بالكلية، فكانت الصلاة من أعظم نعم الله عليه، وأفضل هداياه التي ساقها إليه، فأبىٰ نفاة الحكمة إلا جَعْلها كلفة وعناء وتعبًا، لا لحكمة ولا لمصلحة البتَّة إلا مجرد القهر والمشيئة!

وقد فُتِحَ لك البابُ فسُق الشريعة كلَّها من أولها إلىٰ آخرها هذا المساق، واستدِلَّ بما ظهر لك علىٰ ما خفي عنك، ولعل الحكمة فيما لم تعلمه أعظم منها فيما علمته؛ فإن الذي علمته علىٰ قدر عقلك وفهمك، وما خفي عنك فهو فوق عقلك وفهمك، ولو تتبعنا تفصيل ذلك لجاء عدّة أسفار، فيُكتَفىٰ منه بأدنىٰ تنبيه، والله المستعان.

---

(١) هكذا في الأصول علىٰ الإضافة.

(٢) قراءة محتملة من «د» أقرب للسياق، وفي «م»: «أمر بعبوديته بجميع جوارحه» دون إعجام.

الوجه الثالث والعشرون: أن هذه الجمادات والحيوانات المختلفة الأشكال والمقادير والصفات والمنافع والقوىٰ والأغذية، والنباتات التي هي كذلك= فيها من الحِكَم والمنافع ما قد أكثرت الأمم في وصفه وتجربته علىٰ ممر الدهور، ومع ذلك فلم يصلوا منه إلا إلىٰ أيسر شيء وأقله، بل لو اتفق جميع الأمم لم يحيطوا علمًا بجميع ما أُودِع واحدٌ من ذلك النوع من الحِكَم والمصالح.

هذا إلىٰ ما في ضمن ذلك من الاعتبار والدلالة الظاهرة علىٰ وجود الخالق ومشيئته وإرادته واختياره وعلمه وقدرته وحكمته، فإن المادة الواحدة لا تحتمل بنفسها هذه الصور الغريبة والأشكال المتنوعة والمنافع والصفات ولو تركبت مع غيرها، فليس حدوث هذه الأنواع والصور بنفس التركيب أيضًا، ولا هو مقتضٍ له، فحصول هذا التنوع والتفاوت والاختلاف في الحيوان والنبات من أعظم آيات الرب تعالىٰ، ودلائل ربوبيته وقدرته وحكمته وعلمه، وأنه فَعَّال لما يريد اختيارًا ومشيئةً، فتنويع مخلوقاته وحدوثها شيئًا بعد شيء من أظهر الدلالات.

وتأمل كيف أرشد القرآن إلىٰ ذلك في غير موضع، كقوله تعالىٰ: ﴿وَفِى ٱلْأَرْضِ قِطَعٌ مُّتَجَـٰوِرَٰتٌ وَجَنَّـٰتٌ مِّنْ أَعْنَـٰبٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَىٰ بِمَآءٍ وَٰحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِى ٱلْأُكُلِ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَـَٔايَـٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [الرعد: ٤].

وقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَـٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِى تَجْرِى فِى ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَـٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَـَٔايَـٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ١٦٤].

وقوله تعالىٰ: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّلْعَٰلِمِينَ (1)﴾ [الروم: ٢٢].

وقوله تعالىٰ: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً ۖ لَّكُم مِّنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ ﴿١٠﴾ يُنۢبِتُ لَكُم بِهِ ٱلزَّرْعَ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلنَّخِيلَ وَٱلْأَعْنَٰبَ وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً (2) لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ١٠-١١].

وقال تعالىٰ: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَآبَّةٍ مِّن مَّآءٍ ۖ فَمِنْهُم مَّن يَمْشِى عَلَىٰ بَطْنِهِۦ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِى عَلَىٰ رِجْلَيْنِ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِى عَلَىٰٓ أَرْبَعٍ ۚ يَخْلُقُ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [النور: ٤٥].

فتأمّل كيف نبّه سبحانه باختلاف الحيوانات في آلة المشي مع اشتراكها في المادة علىٰ الاختلاف فيما وراء ذلك من أعضائها وأشكالها وقواها وأفعالها وأغذيتها ومساكنها، فنبّه علىٰ الاشتراك والاختلاف، فنشير إلىٰ يسير منه.

فالطير كلها تشترك في الريش والجناح، وتتفاوت فيما وراء ذلك أعظم تفاوت، واشتراك ذوات الحوافر في الحافر كالفرس والحمار والبغل، وتفاوتها فيما وراء ذلك، واشتراك ذوات الأظلاف في الظِّلْف وتفاوتها في غير ذلك، واشتراك ذوات القرون فيها وتفاوتها في الخلق والمنافع والأشكال، واشتراك حيوانات الماء في كونها سابحة تأوي فيه وتتكون فيه(3) وتفاوتها

---

(١) «د» «م»: «لقوم يسمعون».

(٢) «د» «م»: «لآيات».

(٣) «د»: «تأوي فيها، وتتكوين فيها» مهملات، وفي الجملة شيء، والله أعلم.

أعظم تفاوت، عجز البشر إلىٰ الآن عن حصره، واشتراك الوحوش في البعد عن الناس، والنِّفَار عنهم وعن مساكنهم، وتفاوتها في صفاتها وأشكالها وطبائعها وأفعالها أعظم تفاوت، يعجز البشر عن حصره، واشتراك الماشي منها علىٰ بطنه في ذلك وتفاوت نوعه، واشتراك الماشي علىٰ رجلين في ذلك وتفاوت نوعه أعظم تفاوت.

وكل من هذه الأنواع له علم وإدراك وتحَيُّل علىٰ جلب مصالحه ودفع مضاره، يعجز عن كثير منها نوع الإنسان، فمِن أعظم الحِكَم الدلالةُ الظاهرة علىٰ معرفة الخالق الواحد المستولي بقوته وقدرته وحكمته علىٰ ذلك كله، بحيث جاءت كلها مطيعة منقادة منساقة إلىٰ ما خلقها له علىٰ وفق مشيئته وحكمته، وذلك أدلّ شيء علىٰ قوته القاهرة وحكمته البالغة وعلمه الشامل، فتُعلم إحاطة قدرة واحدة، وعلم واحد، وحكمة واحدة ـ أعني بالنوع ـ من قادر واحد، عالِم واحد، حكيم واحد، بجميع هذه الأنواع وأضعافها مما لا تعلمه العقول البشرية، كما قال تعالىٰ: ﴿وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٨]، وقال: ﴿فَلَآ أُقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُونَ ۝٣٨ وَمَا لَا تُبْصِرُونَ﴾ [الحاقة: ٣٨- ٣٩].

فتجتمع غايات فعله وحكمة خلقه وأمره إلىٰ غاية واحدة هي منتهىٰ الغايات، وهي إلهيته الحق التي كل إلهية سواها باطل ومحال، فهي غاية الغايات، ثم يُنزَل منها إلىٰ غايات أُخَر، هي وسائل بالنسبة إليها، وغايات بالنسبة إلىٰ ما دونها، ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ﴾ [النجم: ٤٢].

فليس وراءه معلوم ولا مطلوب ولا مذكور إلا العدم المحض، وليس في الوجود إلا الله ومفعولاته وهي آثار أفعاله، وأفعاله آثار صفاته، وصفاته قائمة به من لوازم ذاته.

والمقصود أن من الغايات المطلوبة[1] العلم بإحاطة عِلم واحد من عالِم واحد، وفِعْل واحد من فاعل واحد، وقدرة واحدة من قادر واحد، وحكمة واحدة من حكيم واحد، بجميع العالم على اختلاف ما فيه. واجتمعت غايات فعله وأمره إلىٰ غاية واحدة، وذلك من أظهر أدلة توحيد الإلهية، كما ابتدأت كلها من خالق واحد، وقادر واحد، ورب واحد.

ودلَّ علىٰ الأمرين ــ أعني توحيد الربوبية والإلهية ــ النظام الواحد والحكمة الجامعة للأنواع المختلفة مع كثرتها وتعددها، ودلّ افتقار بعضها إلىٰ بعض، وتشبّك بعضها ببعض، ومعاونة بعضها لبعض، وارتباطه به= علىٰ أنها صنع فاعل واحد، وربّ واحد.

فلو كان معه آلهة وأرباب غيره لذهب كل إله بخلقه واستبدّ به، ولم يرضَ لنفسه أن يحتاج خلقُه إلىٰ خَلْقِ غيره، كما لا ترضىٰ ملوك الدنيا أن يحتاج مملوكُ أحدِهم إلىٰ مملوكِ غيرِه[2]؛ لما في ذلك من النقص والعيب المنافي لكمال الاقتدار والغنىٰ، ودلَّ انتظامها في الوجود، ووقوعها مع تباينها، واختلافها علىٰ أكمل الوجوه وأحسنها، علىٰ انتهائها إلىٰ غاية واحدة ومطلوب واحد هو إلهها الحق، ومعبودها الأعلىٰ، الذي لا إله لها غيره، ولا معبود لها سواه.

فتأمل كيف دلّ اختلاف الموجودات وتباينها، واجتماعها فيما اجتمعت فيه، وافتراقها فيما افترقت فيه علىٰ إله واحد، وربّ واحد، ودلت علىٰ صفات كماله ونعوت جلاله.

---

(١) «م»: «الآيات المطلوبة».

(٢) «م»: «غيره مثله»، وهذه الزيادة مفسدة للمعنىٰ.

فالموجودات بأسرها كعسكر واحد، له مَلِك واحد، وسلطان واحد، يحفظ بعضه ببعض، وينظم مصالح بعضه ببعض، ويسد خلل بعضه ببعض، فيمد هذا بهذا، ويقوي هذا بهذا، وينقص من هذا فيزيده في الآخر، ﴿تُولِجُ ٱلَّيۡلَ فِي ٱلنَّهَارِ وَتُولِجُ ٱلنَّهَارَ فِي ٱلَّيۡلِۖ وَتُخۡرِجُ ٱلۡحَيَّ مِنَ ٱلۡمَيِّتِ وَتُخۡرِجُ ٱلۡمَيِّتَ مِنَ ٱلۡحَيِّۖ﴾ [آل عمران: ٢٧]، ويبيد هذا فينشئ مكانه من جنسه ما يقوم مقامه، ويسدّ مسده، فيشهد حدوث الثاني أن الذي أحدثه وأوجده هو الذي أحدث الأول لا غيره، وأن حكمته لم تتغير، وعلمه لم ينقص، وقدرته لم تضعف، وأنه لا يتغير بتغير ما تغير منها، ولا يضمحل باضمحلاله، ولا يتلاشىٰ بتلاشيه، بل هو الحي القيوم، العزيز الحكيم.

هذا إلىٰ ما في لوازم مكثها وانتظام بعضها ببعض، وما يصدر عنها من الأفعال والآثار من حِكَم وأفعال أخرىٰ وغايات أُخَر حُكْمها حُكْم موادها وحواملها، كما نشاهده في أشخاصها وأعيانها.

فتأمل[1] ذلك في جزئية واحدة: أنك ترىٰ المعدة تشتاق الغذاء وتجتذبه إليها، فانظر لوازم ذلك قبل تناوله، ولوازمه بعد تناوله، وما يترتب علىٰ تلك اللوازم من عمارة الدنيا، فإذا جذبَتْه إليها أنضجتْه وطبختْه، كما تُنْضِج القدرُ ما فيها، فتنضجه الإنضاج الذي تعده لتغذي جميع أجزاء البدن وقواه وأرواحه به، وهي وإن أنضجته لأجل نصيبها الذي ينالها منه فهو قليل من كثير بالنسبة إلىٰ انتفاع غيرها به، فتدفع ما فضل عن غذائها عنها إلىٰ من هو شديد الحاجة إليه علىٰ قدر حاجته، من غير أن يقصد ذلك أو يشعر به،

---

(١) «د»: «مثال».

ولكن قد قَصَده وأحكمه مَن هو بكل شيء عليم، وعلىٰ كل شيء قدير، بحكمته ولطفه، وساقه في المجاري التي لا تنفذ فيها الإبر لدقة مسالكها، حتىٰ أوصله إلىٰ المحتاج إليه، الذي لا صلاح له إلا بوصوله إليه.

وكانت طبيعة الكبد ومزاجها في ذلك تلي طبيعة المعدة، وفعلها يلي فعلها.

وكذلك الأمعاء وباقي الأعضاء كالكبد للقلب في إعداد الغذاء، والقلب للرئة، والرئة للقلب في إعداد الهواء وإصلاحه.

فالأعضاء الموجودة في الشخص إذا تأملتها وتأملت أفعالها ومنافعها، وما تضمنه كل واحد منها من حكمة اختصت به، كشكله ووصفه ومزاجه ووضعه من الشخص بذلك الموضع المعين= علمت علمًا يقينيًا أن ذلك صادر عن خالق واحد، ومدبّر واحد، وحكيم واحد.

فانتقِلْ من هذا إلىٰ أشخاص العالم شخصًا شخصًا من النوع الإنساني؛ تجد الحكمة الواحدة الظاهرة في تلك الأفراد الكثيرة قد نفعت بعضهم ببعض، وأعانت بعضهم ببعض، حَرّاثًا لزَرّاع، وزَرّاعًا لحاصد، وحائكًا لخياط، وخياطًا لنجار، ونجارًا لبنّاء، فهذا يعين هذا بيده، وهذا برجله، وهذا بعينه، وهذا بأذنه، وهذا بلسانه، وهذا بماله(١)، إذ لا يقدر أحدهم علىٰ جميع مصالحه، ولا يقوم بحاجاته، ولا توجد في كل واحد واحد(٢) منهم جميع خواص نوعه.

---

(١) زاد في «د»: «وهذا»، وبعده بياض بمقدار كلمة.

(٢) كذا في النسختين بتكرار «واحد».

فهم بأشخاصهم الكثيرة كإنسان واحد يقوم بعضه بمصالح بعض، قد كَمَّل خواص الإنسانية في صفاته وأفعاله وصنائعه وما يراد منه، فإن الواحد منهم لا يفي بأن يجمع جميع الفضائل العلمية والعملية والقوة والبقاء، فجُعِل ذلك في النوع الإنساني بجملته.

والله سبحانه قد فرّق كمالات النوع في أشخاصه، وجعل لكل شخص منها ما هو مستعد قابل له، بحيث لو قبل أكثر من ذلك لأُعْطِيَه؛ فإنه جواد لذاته قد فاض جوده وخيره علىٰ العالم كله، وفضُل عنه أضعاف ما فاض عليه، فهو يفيضه علىٰ تعاقب الآنات أبدًا، ولذلك يَفضُل في الجنة فَضْلٌ عن أهلها فينشئ الله لها خلقًا يسكنهم فَضْلها.

وإنما يتخصص فضله بحسب استعداد القوابل والمُعَدّات، وذلك بمشيئته وحكمته، فهو الذي أوجدها، وهو الذي أعدها، وهو الذي أمدها.

ولمّا كان جوده وفضله أوسع من حاجة الخلق لم يكن بُدّ من بقاء كثير منه مبذولًا في الوجود مهملًا، وهذا كضوء الشمس مثلًا، فإن مصالح الحيوان لا تتم إلا به، وهو مشرق علىٰ مواضعَ فَضْلة عن حوائج الحيوان(١)، وكذلك المطر والنبات وسائر النِّعَم، ومع ذلك فلم يعطل وجودها عن حِكَم ومصالح وعبر ودلالات، وعطاء الربّ ونعمه أوسع من حوائج خلقه، فلابُدّ أن يبقىٰ في المياه والأقوات والنبات وغير ذلك أجزاء مهملة.

ولا يقال: ما الحكمة في خلقها؟ فإن هذا سؤال جاهل ظالم؛ فإن

---

(١) «د»: «حوائج بني آدم الحيوان».

الحكمة في خلق الأرض وما عليها ظاهرة لكل بصير، والمعمور منها بعضها لا كلّها، والرب تعالىٰ واسع الجود دائمه، فجوده وخيره عام دائم فلا يكون إلا كذلك، فإن ذلك من لوازم علمه وقدرته وحكمته، ولعلمه وقدرته وحكمته العموم والشمول والكمال المطلق بكل اعتبار.

فيُعلم من استقراء العالَم وأحواله انتهاؤه إلىٰ عالِم واحد، وقادر واحد، وحكيم واحد، قد أتقن نظامه أحسن الإتقان، وأوجده علىٰ أتم الوجوه، وهو سبحانه ناظمُ أفعال الفاعلين مع كثرتها، ورابطُ بعضها ببعض، ومعينُ بعضها ببعض، وجاعلُ بعضها سببًا لبعض، وغايةً لبعض، وهذا من أدلّ الدليل علىٰ أنه خالق واحد، وربّ واحد، وقادر واحد.

دلَّ علىٰ قدرته كثرةُ أفعاله وتنوعها في الوقت الواحد، وتعاقبها علىٰ تتالي الآنات، وتفنّن تصرفاته في مخلوقاته علىٰ كثرتها.

ودلَّ علىٰ علمه وحكمته كون كل صغير وكبير، ودقيق وجليل داخلًا في النظام الحِكَمِي، ليس فيها شيء سُدىً، حتىٰ مسام الشعر في الجلد، ومَراشح اللعاب في الفم، ومجاري الشُّعَب الدقيقة من العروق في أصغر الحيوانات، التي تعجز عنها أبصارنا، ولا تنالها قدرتنا، وهذا فيما دقّ لصغره.

وفيما جَلّ لعظمه، كالرياح الحاملة للسحب إلىٰ الأرض الجُرُز التي لا نبات بها، فيمطرها عليها، فيُخْرِجُ بها نباتًا، ويُحْيي بها حيوانًا، ويجعل فيها خزائن من الطعام والشراب والأقوات والأدوية.

دع ما فوق ذلك(١) من تسخير الشمس والقمر والنجوم، واختلاف

---

(١) «م»: «وغيرها، وفوق ذلك».

مطالعها ومغاربها لإقامة دولة الليل والنهار، وفصول العام التي بها نظام مصالح مَن عليها.

فإذا تأملت العالم وجدته كالبيت المبني المُعَدّ فيه جميع عتاده، فالسماء سقفه، والأرض بساطه، والنجوم زينته، والشمس سراجه، والعقلاء سكّانه[(١)]، والليل سَكَنهم، والنهار معاشهم، والمطر سقياهم، والنبات غذاؤهم ودواؤهم وفاكهتهم، والحيوان خدمهم، ومنه قوتهم ولباسهم، والجواهر كنوزهم وذخائرهم، كل شيء منها لما يصلح له، فضروب النبات مهيَّأة لجميع حاجاتهم، وصنوف الحيوانات معدّة لجميع مصالحهم، وذلك أدلّ دليل علىٰ وحدانية خالقه وعلمه وحكمته وقدرته[(٢)].

فلم يكن لون السماء أزرق اتفاقًا، بل لحكمة باهرة؛ فإن هذا اللون أشدّ الألوان موافقة للبصر، حتىٰ إن مِنْ وَصْف الأطباء لمن أصابه ما أضرّ ببصره أو كَلّ بصره[(٣)]؛ إدمان النظر إلىٰ الخُضْرة وما قرب منها إلىٰ السواد، فجعل أحكم الحاكمين أديم السماء بهذا اللون ليمسك الأبصار الراجعة فيه، فلا يَنْكَأ فيها، فهذا الذي أدركه الناس بعد الفكر والتجربة قد وُجِد مفروغًا منه في الخِلْقة.

ولم يكن طلوع الشمس وغروبها علىٰ هذا النظام لغير علة ولا حكمة

(١) «د»: «ومصالح سكانه»، «م»: «والمصالح سكانه»، وصوّبها في الحاشية، وانظر لنحو هذا المثال: «الصواعق المرسلة» (٤/ ١٥٦٧).

(٢) هذه الفقرة وأضرابها الآتيات مستفادة من مواضع متفرقة من «الدلائل والاعتبار» المنسوب للجاحظ.

(٣) «د»: «كلم بصره».

مطلوبة، فكم من حكمة ومصلحة في ذلك، من إقامة الليل والسكن فيه، والنهار والمعاش فيه، فلو جعل الله عليهم الليل سرمدًا أو النهار سرمدًا لتعطلت مصالحهم وأكثر معايشهم، والحكمة في طلوعها أظهر من أن تُنْكَر.

ولكن تأمل الحكمة في غروبها، إذ لولا ذلك لم يكن للناس هدوء ولا قرار ولا راحة، وكان الكدّ الدائم يَنْكَأ في أبدانهم ويسرع فسادها، وكان ما علىٰ الأرض يحترق بدوام شروق الشمس من حيوان ونبات، فصار النور والظلمة علىٰ تضادهما متعاونين متظاهرين علىٰ ما فيه صلاح العالم وقوامه ونظامه.

وكذلك الحكمة في ارتفاع الشمس وانحطاطها لإقامة هذه الأزمنة الأربعة، وما في ذلك من الحكمة.

فإن في الشتاء تغور الحرارة في الشجر والنبات فتتولد من ذلك مواد الثمار، ويكثف الهواء فينشأ منه السحاب، ويحدث المطر الذي به حياة الأرض والحيوان، وتشتد أفعال الحيوان، وتقوىٰ الأفعال الطبيعية.

وفي الربيع تتحرك الطبائع، وتظهر المواد الكامنة في الشتاء.

وفي الصيف يسخن الهواء فتنضج الثمار، وتتحلّل فضول الأبدان، ويجفّ وجه الأرض، فيتهيأ للبناء وغيره.

وفي الخريف يصفو الهواء ويعتدل، فيذهب بسَوْرة حر الصيف[1] وسمومه، إلىٰ أضعاف أضعاف ذلك من الحكم.

---

(١) «م»: «الشمس»، وانظر: «مفتاح دار السعادة» (١/ ٢٠٨).

وكذلك الحكمة في تنقّل الشمس، فإنها لو كانت واقفة في موضع واحد لفاتت مصالح العالم، ولما وصل شعاعها إلىٰ كثير من الجهات؛ لأن الجبال والجدران تحجبها عنها، فاقتضت الحكمة الباهرة أن جعلت مطلع أول النهار من المشرق، فتشرق علىٰ ما قابلها من وجه الغرب، ثم لا تزال تغشىٰ وجهًا بعد وجه حتىٰ تنتهي إلىٰ المغرب[1]، فتشرق علىٰ ما استتر عنها أول النهار، فتأخذ جميع الجهات منها قسطًا من النفع.

وكذلك الحكمة الباهرة في انتهاء مقدار الليل والنهار إلىٰ هذا الحد، فلو زاد مقدار أحدهما زيادة عظيمة لتعطلت المصالح والمنافع، وفسد النظام.

وكذلك الحكمة في ابتداء القمر دقيقًا، ثم أَخْذه في الزيادة حتىٰ يكمل، ثم يأخذ في النقصان حتىٰ يعود إلىٰ حالته الأولىٰ، فكم في ذلك من حكمة ومصلحة ومنفعة للخلق؛ فإنه[2] بذلك يعرفون الشهور والسنين والآجال وأشهر الحج والتاريخ ومقادير الأعمار ومدد الإجارات وغيرها، وهذا وإن كان يحصل بالشمس إلا أن معرفته بالقمر وزيادته ونقصانه أمر يشترك فيه الناس كلهم.

وكذلك الحكمة في إنارة القمر والكواكب في ظلمة الليل، فإنه مع الحاجة إلىٰ الليل وظلمته لهدوء الحيوان وبرد الهواء عليه وعلىٰ النبات؛ لم يجعل الليل ظلامًا محضًا لا ضياء فيه، فلا يمكن فيه سفر ولا عمل، وربما احتاج الناس إلىٰ العمل بالليل لضيق الوقت عليهم في النهار ولشدة الحر، فيتمكنون في ضوء القمر من أعمال كثيرة، وجُعِل نوره باردًا ليقاوم حرارة نور

---

(١) «د»: «الغرب».

(٢) «د» «م»: «فإن»، والسياق يقتضي المثبت.

الشمس فيه[1] وسمومه، فيبرد سمومه فيعتدل الأمر، ويكسر كيفية كل منهما كيفية الآخر، ويزيل ضررها.

وكذلك الحكمة في خلق النجوم، فإن فيها من الهداية في البر والبحر، والاستدلال علىٰ الأوقات، وزينة السماء وغير ذلك ما لم يكن حاصلًا بمجرد الاتفاق، كما يقوله نفاة الحكمة.

واقتضت هذه الحكمة أن جُعِلت نوعين: نوعًا منها يظهر وقتًا ويحتجب آخر، ونوعًا آخر لا يزال ظاهرًا غير مُحْتَجِب، بل جُعِل ظاهرًا بمنزلة الأعلام التي يهتدي بها الناس في الطرقات المجهولة، فهم ينظرون إليها متىٰ أرادوا، ويهتدون بها إلىٰ حيث شاؤوا، وجُعِلت الحكمة في النوع الأول الاستدلال بظهوره علىٰ أمور تقارنه، متىٰ طلع في وقت معيّن دلّ علىٰ تلك الأمور، فقامت المصلحة والحكمة بالنوعين، مع ما في خلقها من حكم أخرىٰ ومصالح لا يهتدي إليها العباد، فما خلق الله شيئًا سدىٰ.

وقد نظم الله سبحانه الحوادث الأرضية بالأرواح والأجرام العلوية أكمل نظام، تعجز عقول البشر عن الإحاطة ببعضه، وقد استفرغت الأمم السالفة قوىٰ أذهانها في إدراك ذلك فلم تصل منه إلا إلىٰ ما لا نسبة له إلىٰ ما خفي عليها بوجه ما.

وقد جعل الخلّاق العليم سبحانه النجوم فرقتين: فرقة منها لا تَرِيمُ مراكزها[2] من الفَلَك ولا تسير إلا بسيره، وفرقة أخرىٰ مطلقه تتنقّل في

---

(١) أي في النهار.

(٢) أي لا تبرح منازلها ولا تغادرها، من رام يريم رَيْمًا، انظر: «الجمهرة» (٢/ ٨٠٥).

البروج وتسير بأنفسها غير سيرها بفَلَكها، فلكل منها مسيران مختلفان: أحدهما عام مع الفَلَك نحو الغرب، والآخر خاص لنفسه نحو المشرق.

وقد شُبِّه هذا النوع بنملة تدب على رحا، والرحا تدور ذات اليمين، والنملة تدور ذات الشمال، فللنملة في تلك الحال حركتان مختلفتان: إحداهما حركة بنفسها تتوجه أمامها، والأخرى بغيرها هي مقهورة عليها تبعًا للرحى، تجذبها إلى خلفها، فلهذا النوع من النجوم حركتان مختلفتان على وزن وتقدير لا تعدوه.

فزَعَم نفاة الحكمة أن ذلك أمر اتفاقي لا لحكمة ولا لغرض مقصود.

فإن قلت: فما الغرض المقصود بذلك، وأي حكمة فيه؟

قيل: استدِلَّ بما عرفتَ من الحكمة على ما خفي عليك منها، ولا تجعل ما خفي عليك دليلًا على بطلانها.

مع أن من بعض الحِكَم في ذلك أنها لو كانت كلها راتبة لبطلت الدلالات التي تكون من تنقّل المتنقِّلة منها، ومسيرها في كل واحد من البروج، كما يُستدل على أمور كثيرة وحوادث جمّة بتنقّل الشمس والقمر والسيارات في منازلها، ولو كانت كلها متنقّلة لم يكن لسيرها منازل تعرف ولا رسم يقاس عليه؛ فإنه إنما يقاس مسير المتنقّلة منها بتنقّلها في البروج الراتبة، كما يقاس سير السائر على الأرض بالمنازل التي يقطعها، وبالجملة فلو كانت كلها بحال واحدة لبطل النظام الذي اقتضته الحكمة التي جعلها هكذا، فذلك تقدير العزيز العليم، وصنع الربّ الحكيم.

وكيف يرتاب ذو بصيرة أن ذلك كله تقديرُ مُقَدِّرٍ حكيم، أتقن ما صنعه،

وأحكم ما دبّره، ويعرف بما فيه من الحِكَم والمصالح والمنافع إلىٰ خلقه؟!

فشهدت العقول والفِطَر بأنه ذو الحكمة الباهرة، والقدرة القاهرة، والعلم التام المحيط، وأنه لم يخلق ذلك باطلًا، ولا من الحكمة عاطلًا.

وكذلك الحكمة في تعاقب الحر والبرد علىٰ التدريج علىٰ أبدان الحيوان والنبات، فإن قيامهما وكمالهما لمّا كان بذلك اقتضت الحكمة الإلهية أن لا يدخل أحدهما علىٰ الآخر وهلة فلا تحتمله، بل التدريج قليلًا قليلًا إلىٰ أن ينتهي منتهاه، ويحصل المقصود به من غير ضرر يعم.

وهذا كله بأسباب هي منشأ الحِكَم والمصالح، فلا تُبْطِل السببَ بإثبات الحكمة، ولا الحكمةَ بالسبب، ولا السببَ والحكمةَ بالمشيئة= فتكونَ من الذين بخس حظهم من السمع والعقل(١).

وكذلك الحكمة في خلق النار علىٰ ما هي عليه كامنة في حاملها، فإنها لو كانت ظاهرة كالهواء والماء والتراب لأحرقت العالم وما فيه، ولم يكن بدّ من ظهورها في الأحايين للحاجة إليها، فجُعِلت مخزونة في الأجسام تُورَىٰ عند الحاجة إليها، فتمسك بالمادة والحطب ما احتيج إلىٰ بقائها، ثم تخبو إذا استغنىٰ عنها، فجُعِلت علىٰ خلقة وتقدير وتدبير حصل به الاستمتاع بها والانتفاع مع السلامة من ضررها.

ثم في النار خَلّة أخرىٰ، وهي أنها مما خُصّ به الإنسان دون سائر الحيوان، فإن الحيوانات لا تستعمل النار ولا تستمتع بها، ولمّا اقتضت الحكمة الباهرة ذلك اغتنت الحيوانات عنها في لباسها وأقواتها، فأعطيت من

---

(١) انظر: «مفتاح دار السعادة» (١/ ٦١٠-٦١٢).

الشعور والأوبار ما يغنيها عنها، وجُعِلت أغذيتها بالمفردات التي لا تحتاج إلىٰ طبخ وخَبْز.

ولما كانت حاجة الإنسان إليها شديدة جُعِل له من الأسباب والآلات ما يتمكّن به من إيرائها إذا شاء، ومن إبطالها.

ومن حِكَمها هذه المصابيح التي يوقدها الناس، فيتمكنون بها من كثير من حاجاتهم، ولولاها لكانوا نصف أعمارهم بمنزلة أصحاب القبور.

وأما منافعها في إنضاج الأغذية والأدوية والدفء فلا يخفىٰ.

وقد نبَّه تعالىٰ علىٰ ذلك كله بقوله: ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱلنَّارَ ٱلَّتِي تُورُونَ ۝٧١ ءَأَنتُمْ أَنشَأْتُمْ شَجَرَتَهَآ أَمْ نَحْنُ ٱلْمُنشِـُٔونَ ۝٧٢ نَحْنُ جَعَلْنَٰهَا تَذْكِرَةً وَمَتَٰعًا لِّلْمُقْوِينَ﴾ [الواقعة: ٧١-٧٣]، أي: تذكّر بنار الآخرة، فيحترز منها، ويستمتع بها المُقْوون وهم النازلون بالقِيّ[(١)] وهي الأرض الخالية، وخُص هؤلاء بالذكر لشدة حاجتهم إليها في خَبْزهم وطبيخهم حيث لا يجدون ما يشترونه، فتغنيهم عن ما يصنعونه بالنار.

وكذلك الحكمة في خلق هذا النسيم وما فيه من المصالح والعبر، فإنه حياة هذه الأبدان وقوامها من داخل ومن خارج، وفيه تطرد هذه الأصوات فيؤديها إلىٰ المسامع، وهو الحامل لهذه الأراييح يؤديها إلىٰ المشام، وينقلها من موضع إلىٰ موضع، وهو الذي[(٢)] يزجي السحاب، ويسوقه من مكان إلىٰ مكان علىٰ ظهره كالرَّوايا علىٰ ظهور الإبل، وهو الذي يثير السحاب أولًا

(١) «م»: «بالفَيء» تصحيف، وانظر: «تاج العروس» (٣٩/ ٣٦٤).

(٢) «م»: «وهي التي»، «د»: «وهي الذي»، والمثبت أشبه بما قبله وبعده.

فيكون كِسَفًا متفرقة، فيؤلف بينه ثانيًا فيصير طبقًا واحدًا، ثم يَلْقحه ثالثًا[1] كما يَلْقح الفحل الأنثىٰ، فيحمل الماء كما تحمل الأنثىٰ من لقاح الفحل، ثم يسوقه رابعًا إلىٰ أحوج الأماكن والحيوان إليه، ثم يعصره خامسًا حتىٰ يخرج ماؤه، ثم يذرو ماءه بعد عصره سادسًا حتىٰ لا يسقط جملة فيهلك ما يقع عليه، ثم يربي النبات سابعًا، فيكون له بمنزلة الماء والغذاء، ثم يجففه بحرارته ثامنًا لئلا يعفن، ولا يمكن بقاؤه، ولهذا اقتضت الحكمة الباهرة أن تكون الرياح مختلفة المهاب والصفات والطبائع.

فَزَعَم نفاة الحكمة أن هذا كله أمر اتفاقي لا بسبب ولا غاية[2].

وهذا باب لو تتبعناه لجاء عدة أسفار، بل لو تتبعنا خِلْقة الإنسان وحده وما فيها من الحِكَم والغايات لعجزنا نحن وأهل الأرض عن الإحاطة بتفصيل ذلك، فلنرجع إلىٰ جواب نفاة الحكمة والتعليل.

فنقول في الوجه الرابع والعشرين: قولهم: «أيّ حكمة في خلق إبليس وجنوده؟» ففي ذلك من الحِكَم ما لا يحيط بتفصيله إلا الله.

فمنها: أن يكمل لأنبيائه وأوليائه مراتب العبودية بمجاهدة عدو الله وحزبه، ومخالفته ومراغمته في الله، وإغاظته وإغاظة أوليائه، والاستعاذة به منه، واللجأ إليه أن يعيذهم من شره وكيده، فيترتب لهم علىٰ ذلك من المصالح الدنيوية والأخروية ما لم يحصل بدونه، وقد قدمنا أن الموقوف علىٰ الشيء لا يحصل بدونه.

---

(١) «م»: «بالنار» تحريف، وانظر: «مفتاح دار السعادة» (٢/ ٦٣٧).

(٢) انظر: «مفتاح دار السعادة» (١/ ٦١٦-٦١٨).

ومنها: أن خوف الملائكة والمؤمنين من ربهم بعد أن شاهدوا من حال إبليس ما شاهدوه، وسقوطه من المرتبة الملكية إلىٰ المنزلة الإبليسية= يكون أقوىٰ وأتم، ولا ريب أن الملائكة لمّا شاهدوا ذلك حصلت لهم عبودية أخرىٰ للربّ تعالىٰ، وخضوع آخر، وخوف آخر، كما هو المشاهد من حال عبيد المَلِك إذا رأوه قد أهان أحدهم الإهانة التي بلغت منه كل مبلغ وهم يشاهدونه، فلا ريب أن خوفهم وحذرهم يكون أشد.

ومنها: أنه سبحانه جعله عبرة لمن خالف أمره، وتكبّر عن طاعته، وأصرّ علىٰ ذلك[1]، كما جَعَل ذنبَ أبي البشر عبرة لمن ارتكب نهيه أو عصىٰ أمره، ثم تاب وندم ورجع إلىٰ ربه، فابتلىٰ أبوي الجن والإنس بالذنب، وجعل هذا الأب عبرة لمن أصر وأقام علىٰ ذنبه، وهذا الأب عبرة لمن تاب ورجع إلىٰ ربه، فللّه كم في ضمن ذلك من الحِكَم الباهرة، والآيات الظاهرة.

ومنها: أنه مِحَكٌّ امتحن الله به خلقه؛ ليتميز به خبيثهم من طيبهم، فإنه سبحانه خلق النوع الإنساني من الأرض، وفيها السهل والحَزْن والطيب والخبيث، فلابدّ أن يظهر فيهم ما كان في مادتهم الأصلية، كما في الحديث الذي رواه الترمذي مرفوعًا[2]: «**إن الله خلق آدم من قبضة قبضها من جميع الأرض، فجاء بنو آدم علىٰ مثل ذلك، منهم الطيب والخبيث، والسَّهْل والحَزْن، وغير ذلك**[3]»، فما كان في المادة الأصلية فهو كامن في المخلوق

---

(١) «د»: «علىٰ معصية».

(٢) برقم (٢٩٥٥) بنحوه، ورواه أحمد (١٩٥٨٢)، وأبو داود (٤٦٩٣)، من حديث أبي موسىٰ الأشعري، قال الترمذي: «حديث حسن صحيح»، وصححه ابن حبان (٦١٦٠).

(٣) كذا في الأصول هنا وفي موضع لاحق، والرواية: «وبين ذلك».

منها، فاقتضت الحكمة الإلهية إخراجه وظهوره، فلا بدّ إذًا من سبب يظهر ذلك، فكان إبليس مِحَكًّا يتميز به الطيب من الخبيث.

كما أنه جعل أنبياءه ورسله مِحَكًّا لذلك التمييز، قال تعالىٰ: ﴿مَّا كَانَ ٱللَّهُ لِيَذَرَ ٱلْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَآ أَنتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ ٱلْخَبِيثَ مِنَ ٱلطَّيِّبِ﴾ [آل عمران: ١٧٩]، فأرسل رسله إلىٰ المكلّفين وفيهم الطيب والخبيث، فانضاف الطيب إلىٰ الطيب، والخبيث إلىٰ الخبيث.

فاقتضت حكمته البالغة أن خلطهم في دار الامتحان، فإذا صاروا إلىٰ دار القرار ميّز بينهم، وجعل لهؤلاء دارًا علىٰ حدة، ولهؤلاء دارًا علىٰ حدة، حكمة بالغة، وقدرة قاهرة.

ومنها: أنْ يظهر كمال قدرته في مثل خلق جبريل والملائكة وإبليس والشياطين، وذلك من أعظم آيات قدرته ومشيئته وسلطانه، فإنه خالق الأضداد، كالسماء والأرض، والضياء والظلام، والجنة والنار، والماء والنار، والحديد والهواء، والخير والشر[1]، والطيب والخبيث.

ومنها: أنّ خَلْقَ أحدِ الضدين مِنْ إظهار حُسْنِ ضدِّه، فإنّ الضد إنما يظهر حسنُهُ بضده، فلولا القبيح لم تظهر فضيلة الجميل، ولولا الفقر لم يُعْرف قدر الغنىٰ، كما تقدم بيانه قريبًا.

ومنها: أنه سبحانه يحب أن يشكر بحقيقة الشكر وأنواعه، ولا ريب أن أولياءه نالوا بوجود عدو الله إبليس وجنوده وامتحانهم به من أنواع شكره ما لم يكن ليحصل لهم بدونه، فكم بين شكر آدم عليه السلام وهو في الجنة قبل

---

(١) في «د»: «والحر والبرد» بدل جملة: «والحديد والهواء، والخير والشر».

أن يخرج منها، وبين شكره بعد أن ابتُلِي بعدوه، ثم اجتباه ربّه فتاب عليه وقَبِله(١).

ومنها: أنّ المحبة والإنابة والتوكل والصبر والرضا ونحوها أحب العبودية إلىٰ الله سبحانه، وهذه العبودية إنما تتحقق بالجهاد وبذل النفس لله، وتقديم محبته علىٰ كل ما سواه، فالجهاد ذروة سنام العبودية، وأحبها إلىٰ الرب سبحانه، فكان في خلق إبليس وحزبه قيام سوق هذه العبودية وتوابعها التي لا يحصي حِكَمها وفوائدها وما فيها من المصالح إلا الله.

ومنها: أنّ في خلق مَن يُضاد رسله ويكذبهم ويعاديهم من تمام ظهور آياته وعجائب قدرته ولطائف صنعه= ما وجوده أحب إليه وأنفع لأوليائه من عدمه، كما تقدم من ظهور آية الطوفان والعصا واليد وفَلْق البحر وإلقاء الخليل في النار، وأضعاف أضعاف ذلك من آياته وبراهين قدرته وعلمه وحكمته، فلم يكن بدّ من وجود الأسباب التي يترتب عليها ذلك كما تقدم.

ومنها: أنّ المادة النارية فيها الإحراق والعلو والفساد، وفيها الإشراق والإضاءة والنور، فأخرج منها سبحانه هذا وهذا، كما أن المادة الترابية الأرضية فيها الطيب والخبيث، والسهل والحَزْن، والأحمر والأسود والأبيض، فأخرج منها ذلك كله، حكمة باهرة، وقدرة قاهرة، وآية دالة علىٰ أنه ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ [الشورىٰ: ١١].

ومنها: أنّ من أسمائه: الخافض، الرافع، المعزّ، المذلّ، الحكم، العدل، المنتقم، وهذه الأسماء تستدعي متعلّقات تظهر فيها أحكامها كأسماء

(١) «م»: «وهدىٰ ...» وبعدها كلمة مطموسة.

الإحسان والرزق والرحمة ونحوها، ولابد من ظهور متعلّقات هذه وهذه.

ومنها: أنه سبحانه المَلِك التام المُلْك، ومن تمام ملكه عموم تصرفه وتنوعه بالثواب والعقاب، والإكرام والإهانة، والعدل والفضل، والإعزاز والإذلال، فلابدّ من وجود من يتعلق به أحد النوعين، كما أوجد من يتعلق به النوع الآخر.

ومنها: أنّ من أسمائه الحكيم، والحكمة من صفاته سبحانه، وحكمته تستلزم وضع كل شيء موضعه الذي لا يليق به سواه، فاقتضت خَلْق المتضادات وتخصيص كل واحد منها بما لا يليق به غيره من الأحكام والصفات والخصائص، وهل تتم الحكمة إلا بذلك؟ فوجود هذا النوع من تمام الحكمة، كما أنه من كمال القدرة.

ومنها: أنّ حَمْده سبحانه تام كامل من جميع الوجوه، فهو محمود علىٰ عدله ومنعه وخفضه وانتقامه وإهانته، كما هو محمود علىٰ فضله وعطائه ورفعه وإكرامه، فله الحمد التام الكامل علىٰ هذا وهذا، وهو يحمد نفسه علىٰ ذلك كله، ويحمده عليه ملائكتُه ورسلُه وأولياؤه، ويحمده عليه أهلُ الموقف جميعهم، وما كان من لوازم كمال حمده وتمامه فله في خلقه وإيجاده الحكمة التامة، كما له عليه الحمد التام، فلا يجوز تعطيل حمده، كما لا يجوز تعطيل حكمته.

ومنها: أنه سبحانه يحب أن يُظْهِر لعباده حلمَهُ وصبرَهُ وأناتَهُ[1] وسعَةَ رحمته وجوده، فاقتضىٰ ذلك خَلْق مَن يُشرك به، ويضادّه في حكمه، ويجتهد

(١) «م»: «حكمه وصبره وآياته» تصحيف.

في مخالفته، ويسعىٰ في مساخطه، بل يشتمه[1] سبحانه، وهو مع ذلك يسوق إليه أنواع الطيبات، ويرزقه ويعافيه، ويمكّن له من أسباب ما يلتذّ به من أصناف النعم، ويجيب دعاءه، ويكشف عنه السوء، ويعامله من برِّه وإحسانه بضد ما يعامله هو به من كفره وشركه وإساءته، فلله كم في ذلك من حكمة وحمد، وتحبُّب إلىٰ أوليائه، وتعرّف إليهم بأنواع كمالاته.

كما في «الصحيح»[2] عنه ﷺ أنه قال: «**لا أحد أصبر علىٰ أذىٰ يسمعه من الله، يجعلون له الولد وهو يرزقهم ويعافيهم**».

وفي «الصحيح»[3] عنه ﷺ فيما يروي عن ربه: «**شتمني ابن آدم وما ينبغي له ذلك، وكذبني ابن آدم وما ينبغي له ذلك، أما شتمه إياي فقوله: اتخذ الله ولدًا، وأنا الأحد الصمد الذي لم ألد ولم أولد، ولم يكن لي كفؤًا أحد، وأما تكذيبه إياي فقوله: لن يعيدني كما بدأني، وليس أول الخلق بأهون عليه من إعادته**».

وهو سبحانه مع هذا الشتم له والتكذيب يرزق الشاتم المكذِّب ويعافيه ويدفع عنه، ويدعوه إلىٰ جنته، ويقبل توبته إذا تاب إليه، ويبدله بسيئاته حسنات، ويتلطّف به في جميع أحواله، ويؤهله لإرسال رسله إليه، ويأمرهم بأن يُلينوا له القول ويرفقوا به.

---

(١) قراءة محتملة من «م»، وفي «د»: «يشبهه» دون إعجام.

(٢) البخاري (٦٠٩٩)، ومسلم (٢٨٠٤) من حديث أبي موسىٰ الأشعري.

(٣) البخاري (٣١٩٣، ٤٩٧٤، ٤٩٧٥) من حديث أبي هريرة، وابن عباس (٤٤٨٢) بألفاظ مقاربة.

قال الفضيل بن عياض: «ما من ليلة يختلط ظلامها إلا نادىٰ الجليل جلّ جلاله: مَن أعظم مني جودًا؟ الخلائق لي عاصون وأنا أكلؤهم في مضاجعهم كأنهم لم يعصوني، وأتولىٰ حفظهم كأنهم لم يذنبوا، أجود بالفضل علىٰ العاصي، وأتفضّل علىٰ المسيء، مَن ذا الذي دعاني فلم ألبِّه، ومن ذا الذي سألني فلم أعطه؟ أنا الجواد ومني الجود، أنا الكريم ومني الكرم، ومن كرمي أني أعطي العبد ما سألني، وأعطيه ما لم يسألني، ومن كرمي أن أعطي التائب كأنه لم يعصني، فأين عني يهرب الخلق، وأين عن بابي يتنحّىٰ العاصون؟»[1].

وفي أثر إلهي: «**إني والإنس والجن في نبأ عظيم، أَخْلُقُ ويُعبَدُ غيري، وأَرْزُقُ ويُشْكَر سواي**»[2].

وفي أثر آخر[3]: «**ابنَ آدم، ما أنصفتني، خيري إليك نازل، وشرُّك إليّ صاعد، كم أتحبب إليك بالنعم وأنا غني عنك، وكم تتبغّض إليّ بالمعاصي وأنت فقير إليّ، ولا يزال المَلَك الكريم يعرج إليّ منك بعمل قبيح**»[4].

---

(١) رواه أبو نعيم في «حلية الأولياء» (٨/ ٩٢).

(٢) أخرجه الطبراني في «مسند الشاميين» (٩٧٥)، والبيهقي في «شعب الإيمان» (٤٢٤٣)، من طريق عبد الرحمن بن جبير وشريح بن عبيد عن أبي الدرداء مرفوعًا، وفي إسناده انقطاع، عبد الرحمن وشريح لم يدركا أبا الدرداء، انظر: «فيض القدير» (٤/ ٤٦٩)، «السلسلة الضعيفة» (٢٣٧١).

(٣) «د»: «أثر حسن».

(٤) أخرجه بنحوه الرافعي في «التدوين» (٣/ ٤)، وابن عساكر في «المعجم» (٢/ ٩٩٣) من حديث علي بن أبي طالب يرفعه، وفي إسناده وضاع، كما في «السلسلة الضعيفة» (٣٢٨٧).

=

وفي الحديث الصحيح: «**لو لم تذنبوا لذهب الله بكم، ولجاء بقوم يذنبون، فيستغفرون فيغفر لهم**»(١).

فهو سبحانه لكمال محبته لأسمائه وصفاته اقتضىٰ حمده وحكمته أن يخلق خلقًا يُظهر فيهم أحكامها وآثارها، فلمحبته للعفو خَلَق مَنْ يحسن العفو عنه، ولمحبته للمغفرة خَلَق مَنْ يغفر له، ويحلم عنه، ويصبر عليه ولا يعاجله، بل يكون تحت(٢) أمانه وإمهاله، ولمحبته لعدله وحكمته خَلَق مَنْ يظهر فيهم عدله وحكمته، ولمحبته للجود والإحسان والبر خَلَق مَنْ يعامله بالإساءة والعصيان وهو سبحانه يعامله بالمغفرة والإحسان، فلولا خَلْق مَن تجري علىٰ أيديهم أنواع المعاصي والمخالفات لفاتت هذه الحِكَم والمصالح، وأضعافها وأضعاف أضعافها.

فتبارك الله رب العالمين، وأحكم الحاكمين، ذو الحكمة البالغة، والنعم السابغة، الذي وصلت حكمته إلىٰ حيث وصلت قدرته، وله في كل شيء حكمة باهرة، كما أن له فيه قدرة قاهرة.

وهذا باب إنما ذكرنا منه قطرة من بحر، وإلا فعقول البشر أعجز وأضعف وأقصر من أن تحيط بكمال حكمته في شيء من خلقه، فكم حصل بسبب هذا المخلوق البغيض للرب المسخوط له من محبوب له تبارك

=

وأسنده الدينوري في «المجالسة» (٢/ ٣٣)، وأبو نعيم في «الحلية» (٤/ ٢٧) عن وهب قال: «قرأت في بعض الكتب» بنحوه.

(١) تقدم تخريجه في (١/ ٣٧٨).

(٢) مهملة في الأصول، وفي «ط»: «يحب».

وتعالىٰ يتضاءل في جنبه ما حصل به من مكروهه.

والحكيم الباهر الحكمة هو الذي يحصّل أحب الأمرين إليه باحتمال المكروه الذي يبغضه ويسخطه إذا كان طريقًا إلىٰ حصول ذلك المحبوب، ووجود الملزوم بدون لازمه محال.

فإن يكن قد حصل بعدو الله إبليس من الشرور والمعاصي ما حصل فكم حصل بسبب وجوده ووجود جنوده من طاعة هي أحب إلىٰ الله، وأرضىٰ له من جهاد في سبيله، ومخالفة هوىٰ النفس وشهوتها له، وتحمّل المشاق والمكاره في محبته ومرضاته، وأحب شيء للحبيب أن يرىٰ مُحِبّه يتحمل لأجله من الأذىٰ والوصب ما يصدِّق محبَّتَه:

من أجلك قد جعلت خدي أرضًا ... للشامت والحسود حتىٰ ترضىٰ[1]

وفي أثر إلهي: «**بِعَيْني[2]، ما يتحمّل المتحملون من أجلي**»[3].

فلله ما أحب إليه احتمال محبيه أذىٰ أعدائه لهم فيه وفي مرضاته، وما أنفع ذلك الأذىٰ لهم، وما أحمدهم لعاقبته، وماذا ينالون به من كرامة حبيبهم وقربه، وقرة عيونهم به، ولكن حرام علىٰ منكري محبّة الرب تعالىٰ أن يشموا لذلك رائحة، أو يدخلوا من هذا الباب، أو يذوقوا من هذا الشراب.

---

(١) تمثّل به ابن الجوزي في «المدهش» (١٨١)، والمؤلف في «المدارج» (٣/ ٢٢٢٢).

(٢) هكذا هي مجوّدة في «م»، وفي مصادر الرواية، ووقعت في «ط»: «بغيتي».

(٣) جزء من أثر طويل يُروىٰ من طريق وهب بن منبه وغيره عن بعض كتب الأوّلين، رواه أبو نعيم في «الحلية» (٤/ ٦٠) (٩/ ٢٥٥) (١٠/ ٨٠)، وابن أبي الدنيا في «حسن الظن بالله» (٩٠)، وأورده المؤلف في «عدة الصابرين» (٨١) وغيره.

فقل للعيون العُمْيِ: للشمس أعينٌ ... سـواك تراهـا في مغيـب ومطلـعِ
وسـامح نفوسًـا لـم تؤهـل لحـبهم ... فما يحسن التخصيص في كل موضعِ[١]

فإنْ أغضب هذا المخلوق ربّه فقد أرضاه فيه أنبياؤه ورسله وأولياؤه، وذلك الرضا أعظم من ذلك الغضب، وإن أسخطه ما يجري على يديه من المعاصي والمخالفات فإنه سبحانه أشدّ فرحًا بتوبة العاصي[٢] من الفاقد لراحلته التي عليها طعامه وشرابه إذا وجدها في المَفَاوز المهلكات، وإن أغضبه ما جرىٰ علىٰ أنبيائه ورسله من هذا العدو فقد سَرّه وأرضاه ما جرىٰ علىٰ أيديهم من حربه ومعصيته ومراغمته وكبته وغيظه، وهذا الرضا أعظم عنده وأبرّ لديه من فوات ذلك المكروه المستلزِم لفوات هذا المَرْضي المحبوب، وإنْ أسخطه أكْلُ آدم من الشجرة فقد أرضاه توبته وإنابته وخضوعه وتذلّله بين يديه وانكساره له، وإنْ أغضبه إخراجُ أعدائه لرسوله من حرمه وبلدته ذلك الخروج فقد أرضاه أعظم الرضا دخوله إليها ذلك الدخول، وإنْ أسخطه قتْلُهُم أولياءَه وأحبابَه وتمزيقُ لحومهم وإراقةُ دمائهم فقد أرضاه نيلهم الحياة التي لا أطيب منها ولا أنعم ولا ألذ في قربه وجواره، وإن أسخطه معاصي عباده وذنوبُهُم فقد أرضاه شهود ملائكته وأنبيائه ورسله وأوليائه سعة مغفرته وعفوه وبرّه وكرمه وجوده، والثناء عليه بذلك، وحمده وتمجيده بهذه[٣] الأوصاف التي حمْده بها والثناء عليه بها أحب إليه وأرضىٰ

---

(١) أنشدهما المؤلف بألفاظ متقاربة في مواضع من كتبه، منها: «الصواعق المرسلة» (٣/ ١٢٠٠)، وضمن عدة أبيات بقافية مختلفة في «مدارج السالكين» (٤/ ٢٨٢٧).

(٢) «د»: «عبده».

(٣) «م»: «فهذه».

له من فوات تلك المعاصي، وفوات هذه المحبوبات.

واعلم أن الحمد هو الأصل الجامع لذلك كله، فهو عقد نظام الخلق والأمر، والربّ تعالىٰ له الحمد كله بجميع وجوهه واعتباراته وتصاريفه، فما خَلَق شيئًا ولا حَكَم بشيء إلا وله فيه الحمد، فوصَل حمده إلىٰ حيث وصَل خَلْقه وأَمْره حمدًا حقيقيًا، يتضمن محبته والرضا به وعنه، والثناء عليه، والإقرار بحكمته البالغة في كل ما خلقه وأمر به.

فتعطيل حكمته عين تعطيل حمده كما تقدم بيانه، فكما أنه لا يكون إلا حميدًا؛ فلا يكون إلا حكيمًا، فحمده وحكمته كعلمه وقدرته وحياته من لوازم ذاته، ولا يجوز تعطيل شيء من صفاته وأسمائه عن مقتضياتها وآثارها؛ فإن ذلك يستلزم النقص الذي يناقض كماله وكبرياءه وعظمته.

يوضحه الوجه الخامس والعشرون: أنه كما أن من صفات الكمال وأفعال الحمد والثناء أنه يجود ويعطي ويمنح= فمنها أن يعيذ وينصر ويغيث، فكما يحب أن يلوذ به اللائذون يحب أن يعوذ به العائذون، وكمال الملوك أن يلوذ بهم أولياؤهم ويعوذوا بهم، كما قال أحمد بن حسين الكندي في ممدوحه:

يا من ألوذ به فيما أؤمّلُهُ ... ومن أعوذ به مما أحاذرُهُ
لا يجبر الناسُ عظمًا أنت كاسرُهُ ... ولا يَهِيضون عظمًا أنت جابرُهُ[1]

ولو قال ذلك في ربّه وفاطره لكان أسعد به من مخلوق مثله.

والمقصود أن ملك الملوك يحب أن يلوذ به مماليكه، وأن يعوذوا به،

---

(١) «ديوان المتنبي بشرح الواحدي» (٦٦).

كما أمر رسوله أن يستعيذ به من الشيطان في غير موضع من كتابه، وبذلك يظهر تمام نعمته علىٰ عبده إذا أعاذه وأجاره من عدوه، فلم تكن إعاذته وإجارته منه بأدنىٰ النعمتين.

والله تعالىٰ يحب أن يكمل نعمه علىٰ عباده المؤمنين، ويريهم نصره لهم علىٰ عدوهم، وحمايتهم منه، وظفرهم بهم، فيا لها من نعمةٍ كمُل بها سرورهم ونعيمهم، وعدْلٍ أظهره في أعدائه وخصمائه.

وما منهما إلا له فيه حكمة يقصر عن إدراكها كل باحثِ[1]

الوجه السادس والعشرون: قوله: «أي حكمة في إبقاء إبليس إلىٰ آخر الدهر وإماتة الرسل؟».

فكم لله في ذلك من حكمة تضيق بها[2] الأوهام، فمنها: أنه سبحانه لمّا جعله مِحَكًّا ومحنة يُخْرِج به الخبيثَ من الطيب، ووليَّهُ من عدوه= اقتضت حكمته إبقاءه ليحصل الغرض المطلوب بخلقه، ولو أماته لفات ذلك الغرض، كما أن الحكمة اقتضت بقاء أعدائه الكفار في الأرض إلىٰ آخر الدهر، ولو أهلكهم البتّة لتعطلت الحكم الكثيرة في إبقائهم، فكما اقتضت حكمته امتحان أبي البشر به اقتضت امتحان أولاده من بعده به، فتحصل السعادةُ لمن خالفه وعاداه، وينحاز إليه من وافقه ووالاه.

ومنها: أنه لمّا سبق في حُكْمه وحكمته أنه لا نصيب له في الآخرة، وقد سبق له طاعة وعبادة جزاه بها في الدنيا بأن أعطاه البقاء فيها إلىٰ آخر الدهر،

---

(١) لم أقف عليه.

(٢) «م»: «لها».

فإنه سبحانه لا يظلم أحدًا حسنة عملها، فأما المؤمن فيجزيه بحسناته في الدنيا وفي الآخرة، وأما الكافر فيجزيه بحسنات ما عمل في الدنيا، فإذا أفضىٰ إلىٰ الآخرة لم يكن له شيء، كما ثبت هذا المعنىٰ في الصحيح عن النبي ﷺ[1].

ومنها: أن إبقاءه لم يكن كرامة في حقه، فإنه لو مات كان خيرًا له، وأخف لعذابه، وأقلَّ لشره، ولكن لمّا غلُظ ذنبُهُ بالإصرار علىٰ المعصية، ومخاصمة من ينبغي التسليم لحُكْمِه، والقدح في حكمته، والحلف علىٰ اقتطاع عباده وصدّهم عن عبوديته= كانت عقوبة هذا الذنب أعظم عقوبة بحسب تغلّظه، فأُبْقِي في الدنيا، وأُمْلِي له ليزداد إثمًا علىٰ إثم ذلك الذنب، فيستوجب العقوبة التي لا تصلح لغيره، فيكون رأس أهل الشر في العقوبة، كما كان رأسهم في الشر والكفر، ولمّا[2] كان مادة كل شر ـ فعنه ينشأ ـ جُوزِي في النار مثل فعله، فكل عذاب ينزل بأهل النار يُبدأ به فيه، ثم يسري منه إلىٰ أتباعه عدلًا ظاهرًا وحكمةً بالغةً.

ومنها: أنه قال في مخاصمته لربه: ﴿أَرَءَيْتَكَ هَٰذَا ٱلَّذِى كَرَّمْتَ عَلَىَّ لَئِنْ أَخَّرْتَنِ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ لَأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُۥٓ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٦٢]، وعلم سبحانه أن في الذرية من لا يصلح لمساكنته في داره، ولا يصلح إلا لما يصلح له الشوك والرَّوْث، أبقاه له، وقال له بلسان القدر: هؤلاء أصحابك وأولياؤك، فاجلس في انتظارهم، فكلما مرَّ بك واحد منهم فشأنك به، فلو صلح لي لمّا مكّنتك منه، فإني أتولىٰ الصالحين، وهم الذين يصلحون لي، وأنت ولي المجرمين الذين رغبوا عن موالاتي وابتغاء مرضاتي، قال تعالىٰ:

---

(١) أخرجه مسلم (٢٨٠٨) من حديث أنس بن مالك.

(٢) «م»: «وكما».

﴿إِنَّهُۥ لَيۡسَ لَهُۥ سُلۡطَٰنٌ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَلَىٰ رَبِّهِمۡ يَتَوَكَّلُونَ ۝٩٩ إِنَّمَا سُلۡطَٰنُهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ يَتَوَلَّوۡنَهُۥ وَٱلَّذِينَ هُم بِهِۦ مُشۡرِكُونَ﴾ [النحل: ٩٩- ١٠٠].

وأما إماتة الأنبياء والمرسلين فلم يكن ذلك لهوانهم عليه، ولكن ليصلوا إلىٰ محل كرامته، ويستريحوا من نكد الدنيا وتعبها، ومقاساة أعدائهم وأتباعهم، وليجيء الرسل بعدهم تترىٰ رسولًا بعد رسول، فإماتتهم أصلح لهم وللأمة.

أما هم فلراحتهم من الدنيا ولحُوقهم بالرفيق الأعلىٰ في أكمل لذة وسرور، ولا سيما وقد خيّرهم ربهم بين البقاء في الدنيا واللحاق به.

وأما الأمم فيعلم أنهم لم يطيعوهم في حياتهم خاصة، بل أطاعوهم بعد مماتهم كما أطاعوهم في حياتهم، وأن أتباعهم لم يكونوا يعبدونهم بل يعبدون الله بأمرهم ونهيهم، والله هو الحي الذي لا يموت.

فكم في إماتتهم من حكمة ومصلحة لهم وللأمم، هذا وهُم بشر، ولم يخلق الله البشر في الدنيا علىٰ خِلْقة قابلة للدوام، بل جعلهم خلائف في الأرض، يخلف بعضهم بعضًا، فلو أبقاهم لفاتت المصلحة والحكمة في جعلهم خلائف، ولضاقت بهم الأرض، فالموت كمال لكل مؤمن، ولولا الموت لما طاب العيش في الدنيا، ولا تهنّا أهلها بها[1]، فالحكمة في الموت كالحكمة في الحياة.

الوجه السابع والعشرون: قوله: «وأي حكمة ومصلحة في إخراج آدم من الجنة إلىٰ دار الابتلاء والامتحان؟».

---

(١) «د»: «ولا يهنأ لأهلها» مهملة.

فالجواب أن يقال: كم لله سبحانه في ذلك من حكمة، وكم فيه من نعمة ومصلحة تعجز العقول عن معرفتها علىٰ التفصيل، ولو استفرغت قواها كلها في معرفة ذلك.

وإهباط آدم وإخراجه من الجنة كان نفسَ كماله؛ ليعود إليها علىٰ أحسن أحواله، وهو سبحانه إنما خلقه ليستعمره وذريته في الأرض، ويجعلهم يخلف بعضهم بعضًا، فخلقهم سبحانه ليأمرهم وينهاهم ويبتليهم، وليست الجنة دار ابتلاء وتكليف.

فأخرج الأبوين إلىٰ الدار التي خُلِقوا منها وفيها ليتزوّدوا منها إلىٰ الدار التي خُلِقوا لها، فإذا ذاقوا تعب دار التكليف ونصبها وأذاها عرفوا قدر تلك الدار وشرفها وفضلها، ولو نشأوا في تلك الدار لما عرفوا قدر نعمته عليهم بها، فأسكنهم دار الامتحان، وعرّضهم فيها لأمره ونهيه؛ لينالوا بالطاعة أفضل ثوابه وكرامته، وكان من الممكن أن يحصل لهم النعيم المقيم هناك، لكن الحاصل عقيب الابتلاء والامتحان، ومعاناة الموت وما بعده، وأهوال القيامة، والعبور علىٰ الصراط= نوع آخر من النعيم لا يُدْرَكُ قدره، وهو أكمل مِنْ نعيم مَنْ خُلِق في الجنة من الوِلْدان والحور العين، بما لا نسبة بينهما بوجه من الوجوه.

ومن الحِكَم في ذلك أنه سبحانه أراد أن يتخذ من ذرية آدم رسلًا وأنبياء وشهداء، يحبهم ويحبونه، وينزل عليهم كتبه، ويعهد إليهم عهده، ويستعبدهم له في السراء والضراء، ويؤثرون محابه ومراضيه علىٰ شهواتهم وما يحبونه ويهوونه، فاقتضت حكمته أن أنزلهم إلىٰ دارٍ ابتلاهم فيها بما ابتلاهم ليكملوا بذلك الابتلاء مراتب عبوديته، ويعبدونه بما تكرهه

نفوسهم، وذلك محض العبودية، وإلا فمَنْ لا يعبد الله إلا بما يحبه ويهواه فهو في الحقيقة إنما يعبد نفسه.

وهو سبحانه يحب من أوليائه أن يوالوا فيه، ويعادوا فيه، ويبذلوا نفوسهم في مرضاته ومحابه، وهذا كله لا يحصل في دار النعيم المطلق.

ومن الحكمة في إخراجه من الجنة ما تقدم التنبيه عليه من اقتضاء أسماء الله الحسنىٰ لمسمياتها ومتعلقاتها، كالغفور الرحيم التواب، العفو المنتقم، الخافض الرافع، المعز المذل، المحيي المميت الوارث، ولابد من ظهور أثر هذه الأسماء ووجود ما تتعلق به، فاقتضت حكمته أن أنزل الأبوين من الجنة ليظهر مقتضىٰ أسمائه وصفاته فيهما وفي ذريتهما، فلو تَربّت الذرية في الجنة لفاتت آثار هذه الأسماء وتعلقاتها، والكمال الإلهي يأبىٰ ذلك، فإنه الملك الحق المبين، والملك هو الذي يأمر وينهىٰ، ويكرم ويهين، ويثيب ويعاقب، ويعطي ويمنع، ويعزّ ويذلّ، فأنزل الأبوين والذرية إلىٰ دار تجري عليهم فيها هذه الأحكام.

وأيضًا: فإنهم أُنْزِلوا إلىٰ دار يكون إيمانهم فيها تامًا، فإن الإيمان قول وعمل، وجهاد وصبر واحتمال، وهذا كله إنما يكون في دار الامتحان لا في جنة النعيم.

وقد ذكر غير واحد من أهل العلم ـ منهم أبو الوفاء بن عقيل[1] وغيره ـ :

---

(١) وله مصنف مفرد في ذلك باسم: «تفضيل العبادات علىٰ نعيم الجنات»، ذكره ابن رجب في «ذيل طبقات الحنابلة» (١/ ١٥٦)، وأشار إليه في كتابه «استنشاق نسيم الأنس» (٩٨) دون تسمية مؤلفه، ونقد هذه التسمية. وأشار إليه ابن القيم في «عدة الصابرين» (٣٣٢)، ونقده أيضًا. (العمير).

أن أعمال الرسل والأنبياء والمؤمنين في الدنيا أفضل من نعيم الجنة، قالوا: لأن نعيم الجنة حظّهم وتمتّعهم، فأين يقاس إلىٰ الإيمان وأعماله، والصلوات، وقراءة القرآن، والجهاد في سبيل الله، وبذل النفوس في مرضاته، وإيثاره علىٰ هواها وشهواتها، فالإيمان متعلّق به سبحانه وهو حقه عليهم، ونعيم الجنة متعلِّق بهم وهو حظّهم، فهم إنما خُلِقوا للعبادة، والجنة دار نعيم لا دار تكليف وعبادة.

وأيضًا: فإنه سبحانه سبق حُكمه وحِكمته بأن يجعل في الأرض خليفة، وأعلم بذلك ملائكته، فهو سبحانه قدَّر أن يكون هذا الخليفة وذريته في الأرض قبل خلقه؛ لما له في ذلك من الحِكَم والغايات الحميدة، فلم يكن بُدّ من إخراجه من الجنة إلىٰ الدار التي قدَّر سكناه فيها قبل أن يخلقه، وكان ذلك التقدير بأسباب وبحِكَم.

فمن أسبابه: النهي عن تلك الشجرة، وتخْلِيته بينه وبين عدوه حتىٰ وسوس إليه بالأكل، وتخْلِيته بينه وبين نفسه حتىٰ وقع في المعصية، وكانت تلك الأسباب موصلة إلىٰ غايات محمودة مطلوبة ترتّبت علىٰ خروجه من الجنة.

ثم ترتّب علىٰ خروجه أسباب أُخَر جُعِلت غايات لحِكَم أُخَر، ومن تلك الغايات: عَوْده إليها علىٰ أكمل الوجوه، فذلك التقدير وتلك الأسباب وغاياتها صادر عن محض الحكمة البالغة، التي يحمده عليها أهل السماوات والأرض والدنيا والآخرة، فما قَدَّر أحكم الحاكمين ذلك باطلًا، ولا دبَّره عبثًا، ولا أخلاه من حكمته البالغة وحمده التام.

وأيضًا: فإنه سبحانه قال لملائكته: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلۡأَرۡضِ خَلِيفَةً قَالُوٓاْ أَتَجۡعَلُ

فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٣٠]، ثم أظهر سبحانه من علمه وحكمته الذي خفي على ملائكته من أمر هذا الخليفة ما لم يكونوا يعرفونه، بأن جعل من نسله من أوليائه وأحبائه ورسله وأنبيائه من يتقرب إليه بأنواع التقرّب، ويبذل نفسه في محبته ومرضاته، يسبح بحمده آناء الليل وأطراف النهار، ويذكره قائمًا وقاعدًا وعلىٰ جنبه، ويعبده ويذكره، ويشكره في السراء والضراء، والعافية والبلاء، والشدة والرخاء، فلا يثنيه عن ذكره وشكره وعبادته شدةٌ ولا بلاء، ولا فقرٌ ولا مرض، ويعبده مع معارضة الشهوة، وغلبات الهوىٰ، وتقاضي الطباع لأحكامها، ومعاداة بني جنسه وغيرهم له، فلا يصده ذلك عن عبادته وشكره وذكره والتقرب إليه.

فإن كانت عبادتكم لي بلا معارض ولا ممانع؛ فعبادة هؤلاء لي مع هذه المعارضات والموانع والشواغل.

وأيضًا: فإنه سبحانه أراد أن يظهر لهم ما خفي عليهم مِنْ شأن مَنْ كانوا يعظمونه ويجلّونه، ولا يعرفون ما في نفسه من الكبر والحسد والشر، فذلك الخير وهذا الشر كامن في نفوس لا يعلمونها، فلابد من إخراجه وإبرازه لكي تُعْلَم حكمةُ أحكم الحاكمين في معاملة كل منهما بما يليق به.

وأيضًا: فإنه سبحانه لما خَلَقَ خلقه أطوارًا وأصنافًا، وسبق في حُكْمه وحِكْمته تفضيلُ آدم وبنيه علىٰ كثير ممن خلق تفضيلًا= جعل عبوديتهم أكمل من عبودية غيرهم، وكانت العبودية أفضل أحوالهم، وأعلىٰ درجاتهم، أعني العبودية الاختيارية التي يأتون بها طوعًا واختيارًا، لا كرهًا واضطرارًا.

ولهذا أرسل الله تعالىٰ جبريل عليه السلام إلىٰ سيد هذا النوع الإنساني، يخيّره بين أن يكون عبدًا رسولًا أو مَلِكًا نبيًا، فاختار بتوفيق ربِّه له أن يكون عبدًا رسولًا.

وذَكَره سبحانه باسم العبودية في أشرف مقاماته، وأفضل أحواله، كمقام الدعوة والتحدي والإسراء وإنزال القرآن، فقال: ﴿وَأَنَّهُۥ لَمَّا قَامَ عَبۡدُ ٱللَّهِ يَدۡعُوهُ﴾ [الجن: ١٩]، ﴿وَإِن كُنتُمۡ فِي رَيۡبٖ مِّمَّا نَزَّلۡنَا عَلَىٰ عَبۡدِنَا﴾ [البقرة: ٢٣]، ﴿سُبۡحَٰنَ ٱلَّذِيٓ أَسۡرَىٰ بِعَبۡدِهِۦ﴾ [الإسراء: ١]، ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِي نَزَّلَ ٱلۡفُرۡقَانَ عَلَىٰ عَبۡدِهِۦ﴾ [الفرقان: ١] فأثنىٰ عليه، ونوَّه به بعبوديته التامة له.

ولهذا يقول أهل الموقف حين يطلبون الشفاعة: «**اذهبوا إلىٰ محمد عَبْدٍ غَفَر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر**»(١).

فلما كانت العبودية أشرف أحوال بني آدم وأحبّها إلىٰ الله، وكان لها لوازم وأسباب وشروط(٢) لا تحصل إلا بها؛ كان من أعظم الحكمة أن أُخْرجوا إلىٰ دار تجري عليهم فيها أحكام العبودية وأسبابها وشروطها وموجباتها، فكان إخراجهم من الجنة تكميلًا لهم وإتمامًا لنعمته عليهم.

مع ما في ذلك من حصول محبوبات الرب تعالىٰ، فإنه يحب إجابة الدعوات، وتفريج الكربات، وإغاثة اللهفات، ومغفرة الزلّات، وتكفير السيئات، ودفع البليّات، وإعزاز من يستحق العزّ، وإذلال من يستحق الذلّ،

---

(١) جزء من حديث الشفاعة العظمىٰ أخرجه ابن حبان (٦٤٦٤)، وهو عند البخاري (٤٧١٢)، ومسلم (٣٢٧) دون موضع الشاهد.

(٢) «د»: «شروطه».

ونَصْر المظلوم، وجَبْر الكسير، ورَفْع بعض خلقه علىٰ بعض وجَعْلِهم درجات؛ ليُعرف قدرُ فضله وتخصيصه، فاقتضىٰ ملكه التام وحمده الكامل أن يخرجهم إلىٰ دار تحصل فيها محبوباته سبحانه، وإن كان لكثير منها طرق وأسباب يكرهها، فالموقوف علىٰ الشيء لا يحصل بدونه، وإيجاد لوازم الحكمة من الحكمة، كما أن إيجاد لوازم العدل من العدل، كما ستقف عليه في فصل إيلام الأطفال إن شاء الله[1].

الوجه الثامن والعشرون: أنه سبحانه أبرَزَ خلقه من العدم إلىٰ الوجود ليجري عليه أحكام أسمائه وصفاته، فيظهر كماله المقدّس ـ وإن كان لم يزل كاملًا ـ، فمن كماله ظهور آثار كماله في خلقه وأمره، وقضائه وقدره، ووعده ووعيده، ومنعه وإعطائه، وإكرامه وإهانته، وعدله وفضله، وعفوه وانتقامه، وسعة حلمه، وشدّة بطشه.

وقد اقتضىٰ كماله المقدّس سبحانه أنه كل يوم هو في شأن، فمن جملة شؤونه أن يغفر ذنبًا، ويفرّج كربًا، ويشفي مريضًا، ويفك عانيًا، وينصر مظلومًا، ويغيث ملهوفًا، ويجبر كسيرًا، ويغني فقيرًا، ويجيب دعوة، ويُقِيل عثرة، ويعز ذليلًا، ويذل متكبرًا، ويقصم جبارًا، ويميت ويحيي، ويُضحِك ويُبكي، ويخفض ويرفع، ويعطي ويمنع، ويرسل رسله من الملائكة ومن البشر في تنفيذ أوامره، ويسوق مقاديره التي قدّرها إلىٰ مواقيتها التي وقّتها لها، وهذا كله لم يكن ليحصل في دار البقاء، وإنما اقتضت حكمته البالغة حصوله في دار الامتحان والابتلاء.

---

(١) في الوجه السادس والثلاثين (٢٧٩).

يوضحه الوجه التاسع والعشرون: أن كمال ملكه التام اقتضىٰ كمال تصرفه فيه بأنواع التصرف، ولهذا جعل الله[1] سبحانه الدور ثلاثة: دارًا أخلصها للنعيم واللذة والبهجة والسرور، ودارًا أخلصها للألم والنّصَب وأنواع البلاء والشرور، ودارًا خلط خيرها بشرها، ومزج نعيمها بشقائها، ومزج لذتها بألمها يلتقيان ويتطالبان، وجعل عمارة تينك الدارين من هذه الدار، وأجرىٰ من أحكامه علىٰ خلقه في الدور الثلاثة بمقتضىٰ ربوبيته وإلهيته، وعلمه وعزته، وحكمته وعدله ورحمته، فلو أسكنهم كلهم دار البقاء من حين أوجدهم لتعطلت أحكام هذه الصفات[2]، ولم يترتب عليها آثارها.

يوضحه الوجه الثلاثون: أنّ يوم المعاد الأكبر يومُ مَظْهَرِ الأسماء والصفات وأحكامها، ولهذا يقول سبحانه ﴿لِّمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ﴾ [غافر: ١٦]، وقال: ﴿ٱلْمُلْكُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ لِلرَّحْمَٰنِ﴾ [الفرقان: ٢٦]، وقال: ﴿يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِّنَفْسٍ شَيْـًٔا وَٱلْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِّلَّهِ﴾ [الانفطار: ١٩].

حتىٰ إن الله سبحانه لَيتعرّف إلىٰ عباده ذلك اليوم بأسماء وصفات لم يعرفوها في هذه الدار، فهو يوم ظهور المملكة العظمىٰ، والأسماء الحسنىٰ، والصفات العُلىٰ.

فتأمّل ما أخبر به الله ورسوله من شأن ذلك اليوم وأحكامه، وظهور عزّته تعالىٰ وعظمته وعدله وفضله ورحمته، وآثار صفاته المقدسة التي لو خُلِقوا في دار البقاء لتعطّلت، وكماله سبحانه ينفي ذلك.

---

(١) لفظ الجلالة من «د».

(٢) «م»: «لتعطلت إذًا قيام هذه الصفات».

وهذا دليل مستقل لمن عرف الله تعالىٰ وأسماءه وصفاته علىٰ وقوع المعاد، وصِدْق الرسل فيما أخبروا به عن الله منه، فيتطابق دليل العقل ودليل السمع علىٰ وقوعه.

الوجه الحادي والثلاثون: أن الله سبحانه يحب أن يُعبد بأنواع التعبدات كلّها، ولا يليق ذلك إلا بعظمته وجلاله، ولا يحسن ولا ينبغي إلّا له وحده.

ومن المعلوم أن أنواع التعبّد الحاصلة في دار الابتلاء والامتحان لا تكون في دار المجازاة، وإن كان في هذه الدار بعض المجازاة، فكمالها وتمامها إنما هو في تلك الدار، وليست دار عمل، وإنما هي دار جزاء وثواب، أوجب كمالُهُ المقدس أن يجزي فيها الذين أساؤوا بما عملوا، ويجزي الذين أحسنوا بالحسنىٰ.

فلم يكن بُدّ من دار تقع فيها الإساءة والإحسان، ويجري علىٰ أهلها فيها أحكام الأسماء والصفات، ثم تعقبها دار يجازي فيها المحسن والمسيء، ويجري علىٰ أهلها فيها أحكام الأسماء والصفات.

فتعطيل أسمائه وصفاته ممتنع مستحيل، وهو تعطيل لربوبيته وإلهيته وملكه وعزه وحكمته.

فمن فُتِح له باب من الفقه في أحكام الأسماء والصفات، وعلم اقتضاءها[1] لآثارها ومتعلقاتها، واستحالة تعطيلها؛ علم أن الأمر كما أخبرت به الرسل، وأنه لا يجوز عليه سبحانه، ولا ينبغي له غيره، وأنه يُنزَّه عن خلاف ذلك، كما يُنزَّه عن سائر العيوب والنقائص.

---

(١) «د»: «اختصاصها».

وهذا باب عزيز من أبواب الإيمان، يفتحه الله علىٰ من يشاء من عباده، ويحرمه من يشاء.

الوجه الثاني والثلاثون: أنه كم لله سبحانه من حكمة وحمْد وأمْر ونهْي وقضاء وقَدَر في جعل بعض عباده فتنة لبعض، كما قال تعالىٰ: ﴿وَكَذَٰلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُم بِبَعْضٍ﴾ [الأنعام: ٥٣]، وقال تعالىٰ: ﴿وَجَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً أَتَصْبِرُونَ﴾ [الفرقان: ٢٠].

فهو سبحانه جعل أولياءه فتنة لأعدائه، وأعداءه فتنة لأوليائه، والملوكَ فتنة للرعية، والرعيةَ فتنة لهم، والرجالَ فتنة للنساء، وهنّ فتنة لهم، والأغنياءَ فتنة للفقراء، والفقراءَ فتنة لهم[1].

وابتلىٰ كلَّ أحدٍ بضدّ جعله مقابله، فما استقرت أقدام الأبوين علىٰ الأرض إلا وضدهما مقابلهما، واستمر الأمر في الذرية كذلك إلىٰ أن يطوي الله الدنيا ومَن عليها.

وكم له سبحانه في هذا الابتلاء والامتحان من حكمة بالغة، ونعمة سابغة، وحُكْم نافذ، وأمْر ونهْي، وتصريف دالّ علىٰ ربوبيته وإلهيته، وملكه وحمده، وكذلك ابتلاءُ عباده بالخير والشر في هذه الدار هو من كمال حكمته، ومقتضىٰ حمده التام.

الوجه الثالث والثلاثون: أنه لولا هذا الابتلاء والامتحان لما ظهر فضل الصبر والرضا والتوكل والجهاد والعفة والشجاعة والحلم والعفو والصفح، والله سبحانه يحب أن يكرم أولياءه بهذه الكمالات، ويحب ظهورها عليهم

---

(١) من قوله: «والرجال فتنة» إلىٰ هنا ساقط من «م».

ليثني بها عليهم هو وملائكته، وينالوا باتصافهم بها غاية الكرامة واللذة والسرور، وإن كانت مُرّة المبادئ فلا أحلىٰ من عواقبها، ووجود الملزوم بدون لازمه ممتنع.

وقد أجرىٰ الله سبحانه حكمته بأنّ كمال الغايات تابع لقوة أسبابها وكمالها، ونقصانها لنقصانها، فمَنْ كمل له أسباب النعيم واللذة كملت له غاياتها، ومَنْ حُرِمها حُرِمها، ومَنْ نقصها نقص له من غاياتها، وعلىٰ هذا قام الجزاء بالقسط والثواب والعقاب، وكفىٰ بهذا العالم شاهدًا لذلك، فربُّ الدنيا والآخرة واحد، وحكمته مطردة فيهما ﴿لَهُ ٱلْحَمْدُ فِى ٱلْأُولَىٰ وَٱلْـَٔاخِرَةِ ۖ وَلَهُ ٱلْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [القصص: ٧٠].

يوضحه الوجه الرابع والثلاثون: وهو أنّ أفضلَ العطاء وأجلّه علىٰ الإطلاقِ الإيمانُ وجزاؤه، وهو لا يتحقق إلا بالامتحان والاختبار، قال الله تعالىٰ: ﴿الٓمٓ ① أَحَسِبَ ٱلنَّاسُ أَن يُتْرَكُوٓا۟ أَن يَقُولُوٓا۟ ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ ② وَلَقَدْ فَتَنَّا ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۖ فَلَيَعْلَمَنَّ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ وَلَيَعْلَمَنَّ ٱلْكَـٰذِبِينَ ③ أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن يَسْبِقُونَا ۚ سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ ④ مَن كَانَ يَرْجُوا۟ لِقَآءَ ٱللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ ٱللَّهِ لَـَٔاتٍ ۚ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ⑤ وَمَن جَـٰهَدَ فَإِنَّمَا يُجَـٰهِدُ لِنَفْسِهِۦٓ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَغَنِىٌّ عَنِ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾ [العنكبوت: ١-٦].

فذكر سبحانه في هذه السورة أنه لا بُدَّ أن يمتحن خلقه ويفتنهم؛ ليتبين الصادق من الكاذب، والمؤمن من الكافر، ومَن يشكره ويعبده ممّن يكفره ويعرض عنه ويعبد غيره.

وذَكَر أحوالَ الممتحَنين في العاجل والآجل، وذَكَر أئمةَ الممتحَنين في الدنيا وهم الرسل وأتباعهم، وعاقبة أمرهم وما صاروا إليه، ثم ذَكَر

الممتحَنين من أعدائهم ومكذّبيهم، وما صاروا إليه[1].

فافتتح السورة بالإنكار علىٰ مَنْ يحسب أنه يتخلّص من الامتحان والفتنة في هذه الدار إذا ادعىٰ الإيمان، وأن حكمته سبحانه ومشيئته في خلقه تأبىٰ ذلك، وأخبر عن سر هذه الفتنة والمحنة وهو تبيّن الصادق من الكاذب، والمؤمن من الكافر، وهو سبحانه كان يعلم ذلك قبل وقوعه، ولكن اقتضىٰ عدله وحمده أنه لا يجزي العبادَ بمجرد علمه فيهم، بل بمعلومه إذا وُجِد وتحقَّق، والفتنة هي التي أظهرته وأخرجته إلىٰ الوجود، فحينئذ حَسُن وقوع الجزاء عليه.

ثم أنكر سبحانه علىٰ من لم يلتزم الإيمان به ومتابعة رسله ـ خوف الفتنة والمحنة التي يمتحن بها رسله وأتباعهم ـ ظنَّه وحسبانَه أنه بإعراضه عن الإيمان به وتصديق رسله يتخلّص من الفتنة والمحنة؛ فإن بين يديه من الفتنة والمحنة والعذاب أعظم وأشق مما فرّ منه.

فإن المكلفين بعد إرسال الرسل إليهم بين أمرين: إما أن يقول أحدهم: آمنت، وإما أن لا يقول، بل يستمر علىٰ السيئات.

فمن قال: آمنّا؛ امتحنه الرب تعالىٰ وابتلاه؛ ليتحقق بالامتحان صحةُ إيمانه[2] وثباتُهُ عليه، وأنه ليس بإيمان عافية ورخاء فقط، بل إيمانٌ ثابتٌ في حالتي النعماء والبلاء.

ومن لم يؤمن فلا يحسب أنه يُعْجِز ربَّه تعالىٰ ويفوته، بل هو في قبضته،

(١) من قوله: «ثم ذكر الممتحنين» إلىٰ هنا ساقط من «د».

(٢) «د»: «حجة إيمانه»، وفي «ط»: «بالإيمان» بدل «بالامتحان».

وناصيته بيده، فله من البلاء أعظم مما ابتُلِي به مَن قال: آمنت.

فمن آمن به وبرسله فلا بدّ أن يُبتلىٰ من أعدائه وأعداء رسله بما يؤلمه ويشق عليه، ومن لم يؤمن به وبرسله فلابدّ أن يعاقبه، فيحصل له من الألم والمشقة أضعاف ألم المؤمنين.

فلا بدّ من حصول الألم لكل نفس مؤمنة أو كافرة، لكن المؤمن يحصل له الألم في الدنيا ابتداء، ثم ينقطع ويعقبه أعظم اللذة، والكافر يحصل علىٰ اللذة والسرور ابتداء، ثم ينقطع ويعقبه أعظم الألم والمشقة.

وهكذا حال الذين يتبعون الشهوات فيلتذون بها ابتداء، ثم تعقبها الآلام بحسب ما نالوه منها، والذين يصبرون عنها يتألّمون بفقدها ابتداء، ثم يعقب ذلك الألم من اللذة والسرور بحسب ما صبروا عنه وتركوه منها، فالألم واللذة أمر ضروري لكل إنسان، لكن الفرق بين العاجل المنقطع اليسير، والآجل الدائم العظيم.

ولهذا كان خاصّة العقل النظر في العواقب والغايات، فمن ظنّ أنه يتخلّص من الألم بحيث لا يصيبه البتّة فظنه أكذب الحديث؛ فإن الإنسان خُلِق عُرضة للذة والألم، والسرور والحزن، والفرح والغم، وذلك من جهتين:

من جهة تركيبه وطبعه وهيئته؛ فإنه مركّب من أخلاط متعادية متضادة، يمتنع أو يعز اعتدالها من كل وجه، بل لابدّ أن يبغي بعضها علىٰ بعض، فتخرج عن حَدّ الاعتدال فيحصل الألم.

ومن جهة بني جنسه؛ فإنه مدني بالطبع لا يمكنه أن يعيش وحده، بل لا

يعيش إلا معهم، وله ولهم إرادات ومطالب متضادة ومتعارضة لا يمكن الجمع بينها، بل إذا حصل منها شيء فات منها أشياء.

فهو يريد منهم أن يوافقوه علىٰ مطالبه وإراداته، وهم يريدون منه ذلك، فإن وافقهم حصل له من الألم والمشقة بحسب ما فاته من إراداته، وإن لم يوافقهم آذوه وعذّبوه، وسعوا في تعطيل مراداته، كما لم يوافقهم علىٰ إراداتهم، فيحصل له من الألم والتعذيب بحسب ذلك.

فهو في ألم ومشقة وعناء وافقهم أو خالفهم، ولاسيما إذا كانت موافقتهم علىٰ أمور يعلم أنها عقائد باطلة، وإرادات فاسدة، وأعمال مضرة في عواقبها، ففي موافقتهم أعظم الألم، وفي مخالفتهم حصول الألم.

فالعقل والدين والمروءة والعلم تأمره باحتمال أخفّ الألمين تخلّصًا من أشدهما، وبإيثار المنقطِع منهما لينجو من الدائم المستمر.

فمن كان ظهيرًا للمجرمين من الظلمة علىٰ ظلمهم، ومن أهل الأهواء والبدع علىٰ أهوائهم وبدعهم، ومن أهل الفجور والشهوات علىٰ فجورهم وشهواتهم؛ ليتخلص بمظاهرتهم من ألم أذاهم= أصابه من ألم الموافقة لهم عاجلًا وآجلًا أضعاف أضعاف ما فرّ منه، وسنّة الله في خلقه أن يعذبه بأيدي مَن أعانهم وظاهرهم.

وإن صبر علىٰ ألم مخالفتهم ومجانبتهم أعقبه ذلك لذةً عاجلة وآجلة تزيد علىٰ لذة الموافقة بأضعاف مضاعفة، وسنّة الله في خلقه أن يرفعه عليهم ويذلهم له، بحسب صبره وتقواه وتوكله وإخلاصه.

وإذا كان لابدّ من الألم والعذاب فذلك في الله وفي مرضاته ومتابعة رسله أولىٰ وأنفع منه في الناس ومرضاتهم وتحصيل مراداتهم.

ولمّا كان زمن التألم والعذاب صبره[1] طويل، وأنفاسه ساعات، وساعاته أيام، وأيامه شهور وأعوام= سلّىٰ سبحانه الممتحَنين فيه بأن لذلك الابتلاء أجلًا ثم ينقطع، وضرب لأهله أجلًا للقائه يسلّيهم به، ويُسكّن نفوسهم، ويهوّن عليهم أثقاله، فقال تعالىٰ: ﴿مَن كَانَ يَرۡجُواْ لِقَآءَ ٱللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ ٱللَّهِ لَأٓتٖۚ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡعَلِيمُ﴾ [العنكبوت: ٥].

فإذا تصوّر العبد أجَل ذلك البلاء وانقطاعه، وأجَل لقاء المبتلِي سبحانه وإتيانه= هان عليه ما هو فيه، وخفّ عليه حمله.

ثم لما كان ذلك لا يحصل إلا بمجاهدةٍ للنفس وللشيطان ولبني جنسه، وكان العامل إذا علم أنّ ثمرة عمله وتعبه تعود عليه وحده، لا يشركه فيه غيره= كان أتم اجتهادًا وأوفر سعيًا، فقال تعالىٰ: ﴿وَمَن جَٰهَدَ فَإِنَّمَا يُجَٰهِدُ لِنَفۡسِهِۦٓۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [العنكبوت: ٦].

وأيضًا فلا يتوهّم متوهِّم أن منفعة هذه المجاهدة والصبر والاحتمال تعود علىٰ الله سبحانه؛ فإنه غني عن العالمين، لم يأمرهم بما أمرهم به حاجة منه إليهم، ولا نهاهم عمّا نهاهم عنه بخلًا منه عليهم، بل أمرهم بما يعود نفعه ومصلحته عليهم في معاشهم ومعادهم، ونهاهم عمّا يعود مضرته وعنَتُه عليهم في معاشهم ومعادهم، فكانت ثمرة هذا الابتلاء والامتحان مختصّة بهم.

واقتضت حكمته أنْ نصب ذلك سببًا مفضيًا إلىٰ تميّز الطيب من الخبيث والشقي من الغوي، ومن يصلح له ممن لا يصلح، قال تعالىٰ: ﴿مَّا كَانَ ٱللَّهُ لِيَذَرَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ عَلَىٰ مَآ أَنتُمۡ عَلَيۡهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ ٱلۡخَبِيثَ مِنَ ٱلطَّيِّبِۗ﴾ [آل عمران: ١٧٩]،

---

(١) «د» «م»: «فصبره»، والمثبت أشبه بالسياق، والله أعلم.

فابتلاهم سبحانه بإرسال رسله إليهم بأوامره ونواهيه واختباره، فامتاز برسله طيِّبُهم من خبيثهم، وجيّدُهم من رديئهم، فوقع الثواب والعقاب على معلوم أظهره ذلك الابتلاء والامتحان.

ثم لما كان الممتحَن لا بدّ أن ينحرف عن طريق الصبر والمجاهدة لدواعي طبعه وهواه، وضعفه عن مقاومة ما ابتُلِي به= وعَدَه سبحانه أن يتجاوز له عن ذلك، ويكفره عنه؛ لأنه لمّا آمن به والتزم طاعته اقتضت رحمته أن كفّر عنه سيئاته، وجازاه بأحسن أعماله.

ثم ذكر سبحانه ابتلاء العبد بأبويه، وما أُمِر به من طاعتهما، وصبره على مجاهدتهما له على أن يُشْرك به[1]، فيصبر على هذه المحنة والفتنة، ولا يطيعهما، بل يصاحبهما على هذه الحال معروفًا، ويعرض عنهما إلى متابعة سبيل رسله.

وفي الإعراض عنهما وعن سبيلهما، والإقبال على من خالفهما وعلى سبيله من الامتحان والابتلاء ما فيه.

ثم ذكر سبحانه حال من دخل في الإيمان على ضعف عزم، وقلة بصيرة، وعدم ثبات على المحنة والابتلاء، وأنه إذا أوذي في الله ــ كما جرت به سنة الله، واقتضت حكمته من ابتلاء أوليائه بأعدائه وتسليطهم عليهم بأنواع المكاره والأذى ــ لم يصبر على ذلك، وجزع منه، وفرّ منه ومن أسبابه كما يفرّ من عذاب الله، فجعل فتنة الناس له على الإيمان وطاعة رسله كعذاب الله لمن يعذبه على الشرك ومخالفة رسله.

---

(١) «ط»: «أن لا يشرك به» بإقحام حرف النفي، وبه يفسد المعنى.

وهـذا يـدل علىٰ عـدم البـصيرة، وأن الإيمـان لـم يـدخل قلبـه، ولا ذاق حلاوته حين سَوَّىٰ بين عذاب الناس[1] له علىٰ الإيمان بالله ورسوله وبين عذاب الله لمن لم يؤمن به وبرسله.

وهذا حال من يعبد الله علىٰ حرف واحد، لم ترسخ قدمه في الإيمان وعبادة الله، فهو من المفتونين المعذَّبين، وإن فرّ من عذاب الناس له علىٰ الإيمان.

ثم ذكر حال هذا عند نصرة المؤمنين، وأنهم إذا نُصِروا لجأ إليهم، وقال: كنت معكم، والله سبحانه يعلم من قلبه خلاف قوله.

ثم ذكر سبحانه ابتلاء نوح عليه السلام بقومه ألف سنة إلا خمسين عامًا، وابتلاء قومه بطاعته، فكذبوه، فابتلاهم بالغرق، ثم بعده بالحرق.

ثـم ذكـر ابـتلاء إبـراهيم عليـه الـسلام بقومـه ومـا ردّوا عليـه، وابـتلاءهم بطاعته ومتابعته.

ثم ذكر ابتلاء لوط عليه السلام بقومه وابتلاءهم به، وما صار إليه أمره وأمرهم.

ثم ذكر ابتلاء شعيب عليه السلام بقومه وابتلاءهم به، وما انتهت إليه حالهم وحاله.

ثم ذكر ما ابتَلَىٰ به عادًا وثمودًا وقارون وفرعون وهامان وجنودهم من الإيمان به وعبادته وحده، ثم ما ابتلاهم به من أنواع العقوبات.

---

(١) «د»: «الله»؛ سهو.

ثم ذكر ابتلاء رسوله محمد ﷺ بأنواع الكفار من المشركين وأهل الكتاب، وأَمَرَهُ أن يجادل أهل الكتاب بالتي هي أحسن.

ثم أمر عباده المبتلين بأعدائه أن يهاجروا من أرضهم إلىٰ أرضه الواسعة فيعبدونه فيها، ثم نبّهَهُم بالنّقلة الكبرىٰ من دار الدنيا إلىٰ دار الآخرة علىٰ نقلتهم الصغرىٰ من أرض إلىٰ أرض، وأخبرهم أن مرجعهم إليه، فلا قرار[1] لهم في الدار[2] دون لقائه.

ثم بيّن لهم حال الصابرين علىٰ الابتلاء فيه بأنه يُبَوِّئُهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها، فسلّاهم عن أرضهم ودارهم التي تركوها لأجله ـ وكانت مَباءة لهم ـ بأن بوّأهم دارًا أحسن منها، وأجمع لكل خير ولذة ونعيم مع خلود الأبد، وأنهم نالوا ذلك بصبرهم علىٰ الابتلاء، وتوكلهم علىٰ ربهم.

ثم أخبرهم بأنه ضامنٌ لرزقهم في غير أرضهم كما كان يرزقهم في أرضهم، فلا يهتمّوا بحمل الرزق، فكم من دابة إذا سافرت من مكان إلىٰ مكان لا تحمل رزقها.

ثم أخبرهم أن مدة الابتلاء والامتحان في هذه الدار قصيرة جدًّا بالنسبة إلىٰ دار الحيوان والبقاء.

ثم ذكر سبحانه عاقبة أهل الابتلاء ممن لم يؤمن به، وأن مقامهم في هذه الدار تمتُّع، وسوف يعلمون عند النّقْلة منها ما فاتهم من النعيم المقيم، وما

---

(١) «م»: «ولا قرار».

(٢) هكذا في «د» «م»: «في الدار»، وفي «ط»: «في هذه الدار».

حصلوا عليه من العذاب الأليم، وذَكَر عاقبة أهل الابتلاء ممن آمن به، وأطاع رسله، وجاهد نفسه وعدوه في دار الابتلاء بأنه هاديه وناصره.

فأخبر سبحانه أنّ أجلّ عطائه وأفضلَه في الدنيا والآخرة هو لأهل الابتلاء الذين صبروا علىٰ ابتلائه وتوكلوا عليه، وأخبر أن أعظم عذابه وأشدّه هو للذين لم يصبروا علىٰ ابتلائه وفرّوا منه، وآثروا النعيم العاجل عليه.

فمضمون هذه السورة هو سر الخلق والأمر، فإنها سورة الابتلاء والامتحان، وبيان حال أهل البلوىٰ في الدنيا والآخرة، ومن تأمل فاتحتها ووسطها وخاتمتها وجد في ضمنها أن أول الأمر ابتلاء وامتحان، ووسطه صبر وتوكل، وآخره هداية ونصر، والله المستعان.

يوضحه الوجه الخامس والثلاثون: وهو أنه سبحانه أخبر أنه خلق السماوات والأرض ـ العالم العلوي والسفلي ـ ليبلونا أيّنا أحسن عملًا، وأخبر أنه زيّن الأرض بما عليها من حيوان ونبات ومعادن وغيرها لهذا الابتلاء، وأنه خلق الموت والحياة لهذا الابتلاء، فكان هذا الابتلاء غاية الخلق والأمر، فلم يكن بدّ[1] من دار يقع فيها هذا الابتلاء، وهي دار التكليف.

ولمّا سبق في حكمته أنّ الجنة دار نعيم لا دار ابتلاء وامتحان؛ جعل قبلها دار الابتلاء جسرًا يُعْبَر عليه إليها، ومزرعة يُبْذَر فيها، وميناء يُتَزَوّد منها، وهذا هو الحق الذي خَلَقَ الخلقَ به ولأجله، وهو أن يُعْبد وحده بما أمر به

---

(١) «د»: «من بد»، والمثبت من «م» أشبه باستعمال المصنف لهذا الحرف.

علىٰ ألسنة رسله، فأَمَر ونهىٰ علىٰ ألسنة رسله، ووعدنا بالثواب والعقاب، ولم يخلق خلقه سدىٰ لا يأمرهم ولا ينهاهم، ولا تركهم هملًا لا يثيبهم ولا يعاقبهم، بل خُلِقوا للأمر والنهي والثواب والعقاب، ولا يليق بحكمته وحمده غير ذلك.

فصل

وقد عُرِف من هذا الجواب عن قولهم: أي حكمة في خَلْق النفس مريدة للخير والشر؟ وهلّا خُلِقت مريدة للخير وحده؟ وكيف اقتضت الحكمة تمكينها من الشرّ مع القدرة علىٰ منعها منه؟ وأي حكمة في إعطائها قوةً وأسبابًا يَعلم المعطي أنها لا تفعل بها إلا الشرّ وحده؟ وأي حكمة في إقرار هذه النفوس علىٰ غيِّها وظلمها وعدوانها؟

ومعلوم أنّ من يفعل لحكمة لا يفعل ذلك، وأنّ من يفعل لحكمة إذا رأىٰ عبيده يقتل بعضهم بعضًا، ويُفسد بعضهم بعضًا، ويظلم بعضهم بعضًا ـ وهو قادر علىٰ منعهم ـ فلا تدعه حكمتُه وإهمالَهم، فحيث تركهم كذلك، فإما أن لا يكون عالمًا بما يأتون به، أو لا يكون قادرًا علىٰ منعهم، أو لا يكون ممن يفعل لغرض وحكمة؟ والأولان مستحيلان في حقّ الربّ تعالىٰ، فتعيّن الثالث.

ومبنىٰ هذه الشبهة علىٰ أصل فاسد وهو: قياس الربّ تعالىٰ علىٰ خلقه وتشبيهه بهم في أفعاله، بحيث يحسن منه ما يحسن منهم، ويقبح منه ما يقبح منهم.

ولهذا كانت القدرية مشبِّهة الأفعال، ومتأخروهم جمعوا بين هذا التشبيه وبين تعطيل الصفات، فصاروا معطِّلين للصفات، مشبِّهين في الأفعال.

وهذا الأصل الفاسد مما رده عليهم سائر العقلاء، وقالوا: قياس أفعال الربّ علىٰ أفعال العباد من أفسد القياس، وكذلك قياس حكمته علىٰ حكمتهم، وصفاته علىٰ صفاتهم.

ومن المعلوم أن الربّ تعالىٰ علم أن عباده يقع منهم الكفر والظلم والفسوق، وكان قادرًا علىٰ أن لا يوجدهم، وأن يوجدهم كلهم أمة واحدة علىٰ ما يحبّ ويرضىٰ، وأن يحول بينهم وبين بَغْي بعضهم علىٰ بعض، ولكن حكمته البالغة أبت ذلك، واقتضت إيجادهم علىٰ الوجه الذي هم عليه.

وهو سبحانه خلق النفوس أصنافًا: فصنف منها مريد للخير وحده ـ وهي نفوس الملائكة ـ، وصنف مريد للشر وحده ـ وهي نفوس الشياطين ـ، وصنف فيه إرادة النوعين ـ وهي النفوس البشرية ـ.

فالأولىٰ: الخير لهم طباع، وهي محمودة عليه، والشر للنفوس الثانية طباع، وهي مذمومة عليه، والصنف الثالث بحسب الغالب عليه من الوصفين: فمن غَلَب عليه وصف الخير التحق بالصنف الأول، ومن غَلَب عليه وصف الشر التحق بالصنف الثالث[1]، فإذا اقتضت الحكمة وجود هذا الصنف الثالث فأنْ تقتضيَ وجود الثاني أولىٰ وأحرىٰ.

والرب تعالىٰ اقتضت قدرته وعزته وحكمته إيجاد المتقابلات في الذوات والصفات والأفعال كما تقدم، وقد نوّع خلقه تنويعًا دالًّا علىٰ كمال

---

(١) كذا في الأصول: «الثالث» لعله سهو من المؤلف، صوابه: «الثاني» كما هو ظاهر من السياق.

قدرته وربوبيته، فمِنْ أعظم الجهل والضلال أن يقول القائل: هلّا كان خَلْقُهُ كلهم نوعًا واحدًا، فيكون العالم عُلْوًا كله، أو نورًا كله، أو الحيوان مَلَكًا كله؟

وقد يقع في الأوهام الفاسدة أنّ هذا كان أولىٰ وأكمل، ويفرض الوهم الفاسد ما ليس ممكنًا: كمالًا.

الوجه السادس والثلاثون: قوله: «وأي حكمة في إيلام الحيوانات غير المكلفة؟».

فهذه مسألة تكلم الناس فيها قديمًا وحديثًا، وتباينت طرقهم في الجواب عنها.

فالجاحدون للفاعل المختار الذي يفعل بمشيئته وقدرته يُحِيلون ذلك علىٰ الطبيعة المجرّدة، وأن ذلك من لوازمها ومقتضياتها، ليس بفعل فاعل، ولا قدرة قادر، ولا إرادة مريد.

ومنكرو الحكمة والتعليل يردّون ذلك إلىٰ محض المشيئة، وصِرْف الإرادة التي تُخَصِّص مِثْلًا علىٰ مِثْل بلا موجِب ولا غاية ولا حكمة مطلوبة ولا سبب أصلًا.

وظنَّوا أنهم بذلك يتخلصون من السؤال، ويسدّون علىٰ نفوسهم باب المطالبة، وإنما سدّوا علىٰ نفوسهم باب معرفة الربّ وكماله، وكمال أسمائه وأوصافه وأفعاله، فعطّلوا حكمته وحقيقة إلهيته وحمده، وكانوا كالمستجيرين من الرمضاء بالنار.

وأما من أثبت حكمة وتعليلًا لا يعود إلىٰ الخالق بل إلىٰ المخلوق؛

سلكوا[1] طريق[2] التعويض علىٰ تلك الآلام في حق من يُبعَث للثواب والعقاب.

وقالوا: قد يكون في ذلك إثابة، لإثابتهم[3] بصبرهم وتألمهم، وإثابة لهم وتعويضًا في القيامة بما نالهم من تلك الآلام، فلما أُورِد عليهم إيلامُ الحيوانات التي لا تُثاب ولا تعاقب ...[4].

وأما المثبتون لحقائق أسماء الربّ وصفاته وحكمته التي هي وصفه، ولأجلها تسمَّىٰ بالحكيم، وعنها صدر خلقه وأمره= فهم أعلم الفرق بهذا الشأن، ومسلكهم فيه أصح المسالك، وأسلم من التناقض والاضطراب؛ فإنهم جمعوا بين إثبات القدرة والمشيئة العامة والحكمة الشاملة التي هي غاية الفعل، وربطوا ذلك بالأسماء والصفات، فتصادق عندهم السمع والعقل والشرع والفطرة، وعلموا أن ذلك مقتضىٰ الحكمة البالغة، وأنه من لوازمها، وأن لازم الحق حق، ولازم العدل عدل، ولوازم الحكمة من الحكمة.

فاعلم أن ههنا أمرين: نفسًا متحركة بالإرادة والاختيار، وطبيعةً متحركة بغير الاختيار والإرادة، وأن الشر منشؤه من هذين المتحركين، وعن هاتين الحركتين، وخُلِقت هذه النفس وهذه الطبيعة علىٰ هذا الوجه، فهذه تتحرك

---

(١) كذا في «د» «م»: «سلكوا»، والجادة: «فسلكوا» بدخول الفاء علىٰ جواب «أما».

(٢) «د»: «طريقة».

(٣) مهملة في «د» «م»، والقراءة محتملة.

(٤) بياض في «د» «م»، وعلق في حاشية «م»: «في أصل المصنف بياض بعد: لا تثاب ولا تعاقب».

لكمالها، وهذه تتحرك لكمالها، وينشأ عن الحركتين خير وشر، كما ينشأ عن حركة الأفلاك والشمس والقمر، وحركة الرياح، والماء والنار: خير وشر.

فالخيرات الناشئة عن هذه الحركات مقصودة بالقصد الأول، إما لِذَاتها وإما لكونها وسيلة إلىٰ خيرات أتم منها، والشرور الناشئة عنها غير مقصودة بالذات، وإن قُصِدت قَصْد الوسائل واللوازم التي لا بدّ منها، فما جُبِلت عليه النفس من الحركة هو من لوازم ذاتها، فلا تكون النفس البشرية نفسًا إلا بهذا اللازم.

فإذا قيل: لِمَ خُلِقت متحركة علىٰ الدوام؟

فهو بمنزلة أن يقال: لِمَ كانت النفس نفسًا، ولِمَ كانت النار نارًا، والريح ريحًا؟ فلو لم تُخْلق هكذا ما كانت نفسًا، ولو لم تُخْلق الطبيعة هكذا ما كانت طبيعة، ولو لم يُخْلق الإنسان علىٰ هذه الصفة والخِلْقة ما كان إنسانًا.

فإن قيل: فلِمَ خُلِقت النفس علىٰ هذه الصفة؟

قيل: من كمال الوجود خَلْقها علىٰ هذه الصفة كما تقدم، وكذلك كمال فاطرها ومبدعها اقتضىٰ خَلْقها علىٰ هذه الصفة؛ لما في ذلك من الحِكَم التي لا يحصيها إلا مبدعها سبحانه.

وإن كان في إيجاد هذه النفس شرًّا فهو شرّ جزئي بالنسبة إلىٰ الخير الكلّي الذي في(١) إيجادها، فوجودها خير من أن لا توجد، فلو لم تُخْلَق مثل هذه النفس لكان في الوجود نقص وفوات حِكَم ومصالح عظيمة موقوفة علىٰ خَلْق مثل هذه النفس.

---

(١) بياض في «د»، والمثبت من «م»، وفي «ط»: «هو سبب».

الإنسانية لا تنال[1] إلا بالآلام والمشاقّ، كالعلم والشجاعة والزهد والعِفّة والحلم والمروءة والصبر والإحسان، كما قال:

لولا المشقةُ ساد الناسُ كلهمُ ... الجودُ يُفْقِرُ والإقدامُ قتّالُ[2]

وإذا كانت الآلام أسبابًا لِلَذّاتٍ أعظم منها وأدوم؛ كان العقل يقضي باحتمالها.

وكثيرًا ما تكون الآلام أسبابًا لصحة لولا تلك الآلام لفاتت، وهذا شأن أكثر أمراض الأبدان.

فهذه الحمّىٰ فيها من المنافع للأبدان ما لا يعلمه إلا الله، وفيها من إذابة الفضلات وإنضاج المواد الفِجّة[3] وإخراجها ما لا يصل إليه دواء غيرها، وكثير من الأمراض إذا عرض لصاحبها الحمّىٰ استبشر بها الطبيب.

وأما انتفاع القلب والروح بالآلام والأمراض فأمرٌ لا يحسّ به إلا من فيه حياة، فصحة القلوب والأرواح موقوفة علىٰ آلام الأبدان ومشاقها، وقد أُحْصِيت فوائد الأمراض فزادت علىٰ مائة فائدة.

وقد حجب الله سبحانه أعظم اللذات بأنواع المكاره، وجعلها جسرًا موصلًا إليها، كما حجب أعظم الآلام بالشهوات واللذات، وجعلها جسرًا

---

(١) «م»: «لا تتبين».

(٢) البيت لأبي الطيب المتنبي، «شرح الديوان» للعكبري (١/ ١٦٣).

(٣) الفِج من كل شيء ما لم ينضج، كما في «تاج العروس» (٦/ ١٣٧)، وانظر: «القانون» لابن سينا (٢/ ٦٢٧).

موصلًا إليها(١).

ولهذا كانت العقلاء قاطبة علىٰ أن النعيم لا يُدرك بالنعيم، وأن الراحة لا تنال بالراحة، وأن من آثر اللذات فاتته اللذات، فهذه الآلام والأمراض والمشاق من أعظم النعم؛ إذ هي أسباب النعم.

وما ينال الحيوانات غير المكلفة منها فمغمور جدًّا بالنسبة إلىٰ مصالحها ومنافعها، كما ينالها من حرِّ الصيف وبرد الشتاء، وحَبْس المطر والثلج، وألم الحمل والولادة، والسعي في طلب أقواتها، وغير ذلك، ولكن لذاتها أضعاف أضعاف آلامها، وما ينالها من المنافع والخيرات أضعاف ما ينالها من الشرور والآلام.

فسنّة الله في خلقه وأمره هي التي أوجبها كمال علمه وحكمته وعزّته، ولو اجتمعت عقول العقلاء كلهم علىٰ أن يقترحوا أحسن منها لعجزوا عن ذلك، وقيل لكل منهم: ارجع بصر العقل؛ هل ترىٰ من خلل؟ ثم ارجع البصر كَرّتين ينقلب إليك البصر خاسِئًا وهو حَسِير.

فتبارك الذي من كمال حكمته وقدرته أن أخرج الأضداد من أضدادها، والأشياء من خلافها، فأخرج الأضداد والأشياء من خلافها(٢)، فأخرج الحي من الميت، والميت من الحي، والرطب من اليابس، واليابس من الرطب، فكذلك أنشأ اللذات من الآلام، والآلام من اللذات، فأعظم اللذات ثمرات الآلام ونتائجها، وأعظم الآلام ثمرات اللذات ونتائجها.

---

(١) من قوله: «كما حجب أعظم الآلام» إلىٰ هنا ساقط من «م».

(٢) جملة: «فأخرج الأضداد والأشياء من خلافها» زيادة من «م».

وبعدُ؛ فاللذة والسرور والخير والنعيم والعافية والمصلحة والرحمة في هذه الدار المملوءة بالمحن والبلاء أكثر من أضدادها بأضعاف مضاعفة، فأين آلام الحيوان من لذته؟ وأين سقمه من صحته؟ وأين جوعه وعطشه من شبعه وريِّه، وتعبه من راحته؟

قال تعالىٰ: ﴿فَإِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا ۝ إِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا﴾ [الشرح: ٥-٦]، ولن يغلب عسرٌ يُسْرَين، وهذا لأنّ الرحمةَ غلبت الغضب، والعفوَ سبق العقوبة، والنعمةَ تقدمت المحنة.

والخير في الصفات والأفعال، والشر في المفعولات لا في الأفعال، فأوصافه كلّها كمال، وأفعاله كلّها خيرات.

فإنْ أَلِمَ الحيوانُ لم يعدم تألمه عافية من ألم هو أشد من ذلك الألم، أو تهيئة لقوة وصحة وكمال، أو عوضًا لا نسبة لذلك الألم إليه بوجه ما، فآلام الدنيا جميعها نسبتها إلىٰ لذات الآخرة وخيراتها أقل من نسبة ذرة إلىٰ جبال الدنيا بكثير، وكذلك لذات الدنيا جميعها بالنسبة إلىٰ آلام الآخرة، والله سبحانه لم يخلق الآلام واللذات سُدىٰ، ولم يقدرهما عبثًا، ومن كمال قدرته وحكمته أن جَعل كل واحدة منهما تُثمر الأخرىٰ.

هذا ولوازم الخِلْقة يستحيل ارتفاعها، كما يستحيل ارتفاع الفقر والحاجة والنقص عن المخلوق، فلا يكون المخلوق إلا فقيرًا محتاجًا ناقص العلم والقدرة، فلو كان الإنسان وغيره من الحيوان لا يجوع ولا يعطش ولا يألم في عالم الكَوْن والفساد لم يكن حيوانًا، ولكانت هذه الدار دار بقاء ولذة مطلقة كاملة، والله لم يجعلها كذلك، وإنما جعلها دارًا ممتزجًا ألَمُها بلذتها، وسرورُها بأحزانها، وغمومُها وصحتُها بسقمها؛ حكمةً منه بالغة.

فصل

ولمّا كانت الآلام كالأدوية للأرواح والأبدان كانت كمالًا للحيوان، خصوصًا لنوع الإنسان؛ فإن فاطره وبارئه إنما أمرضه ليشفيه، وإنما ابتلاه ليعافيه، وإنما أماته ليحييه، فهو سبحانه يسوق الحيوان والإنسان في مراتب الكمال طورًا بعد طور إلىٰ آخر كماله بأسباب لا بدّ له منها، وكماله موقوف علىٰ تلك الأسباب، ووجود الملزوم بدون لازمه ممتنع، كوجود المخلوق بدون الحاجة والفقر والنقص ولوازم ذلك، ولوازم تلك اللوازم.

ولكن أكثر النفوس جاهلة بالله وحكمته وعلمه وكماله، فتفرض أمورًا ممتنعة وتقدّرها تقديرًا ذهنيًا، وتحسب أنها أكمل من الممكن الواقع، ومع هذا فربّها يرحمها لجهلها وعجزها ونقصها، فإن اعترفت بذلك واعترفت له بكماله وحمده، وقامت بمقتضىٰ هذين الاعترافين؛ كان نصيبها من الرحمة أوفر.

والله سبحانه افتتح الخلق بالحمد، وختم أمر هذا العالم بالحمد، فقال: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [الأنعام: ١]، وقال: ﴿وَقُضِىَ بَيْنَهُم بِٱلْحَقِّ وَقِيلَ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الزمر: ٧٥]، وأنزل كتابه بالحمد، وشرع دينه بالحمد، وأوجب ثوابه وعقابه بالحمد، فحمده من لوازم ذاته؛ إذ يستحيل أن يكون إلا محمودًا.

فالحمد سبب الخلق وغايته، الحمدُ أوجبه، وللحمد وُجِد.

فحمده واسع لما وسعه علمه ورحمته، وقد وسع ربنا كل شيء رحمة وعلمًا، فلم يوجِدْ شيئًا ولم يقدّره ولم يشرَعْه إلا بحمده ولحمده.

وكل ما خلقه وشرعه فهو متضمن للغايات الحميدة، ولابد من لوازمها ولوازم لوازمها، ولهذا ملأ حمده سماواته وأرضه وما بينهما، وما شاء من شيء بعد، مما خلقه ويخلقه هناك بعد هذا الخلق، فحمده ملأ ذلك كله.

وحمده تعالىٰ أنواع: حمد علىٰ ربوبيته، وحمد علىٰ تفرده بها، وحمد علىٰ ألوهيته وتفرده بها، وحمد علىٰ نعمته، وحمد علىٰ منّته، وحمد علىٰ حكمته، وحمد علىٰ عدله في خلقه، وحمد علىٰ غناه عن اتخاذ الولد والشريك والولي من الذل، وحمد علىٰ كماله الذي لا يليق بغيره، فهو محمود علىٰ كل حال، وفي كل آن ونَفَس، وعلىٰ كل ما فعل وكل ما شرع، وعلىٰ كل ما هو متصف به، وعلىٰ كل ما هو منزّه عنه، وعلىٰ كل ما في الوجود من خير وشَرّ، ولذّة وألم، وعافية وبلاء.

فكما أن المُلك كله له، والقدرة كلها له، والعزة كلها له، والعلم كله له، والجمال كله له= فالحمد كله له، كما في الدعاء المأثور: «**اللهم لك الحمد كله، ولك الملك كله، وبيدك الخير كله، وإليك يرجع الأمر كله، وأنت أهل أن تُحمد**»(١).

وما عُمِرت الدنيا إلا بحمده، ولا الجنة إلا بحمده، ولا النار إلا بحمده، حتىٰ إن أهلها ليحمدونه، كما قال الحسن: «لقد دخل أهلُ النارِ النارَ وإنّ قلوبهم لتحمده، ما وجدوا عليه من حجة ولا سبيل»(٢).

---

(١) أخرجه عبد الرزاق (٧٩٤٩)، وأحمد (٢٣٣٥٥)، والطبراني في «الدعاء» (١٧٤٦) من حديث رجل ـ وفي رواية: رجل من أهل فدك، وفي أخرىٰ: رجل من ولد حذيفة ـ عن حذيفة، في حكاية رويت مرفوعة وموقوفة، وإسناده ضعيف؛ لجهالة التابعي.

(٢) تقدم تخريجه في (١/ ٤٤٢).

=

فصل

فإن قيل: فأي لذة وأي خير ينشأ من العذاب الشديد الدائم الذي لا ينقطع ولا يفتر عن أهله، بل أهله فيه أبد الآباد، ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾ [النساء: ٥٦]، ﴿لَا يُقْضَىٰ عَلَيْهِمْ فَيَمُوتُوا﴾ [فاطر: ٣٦]، ولا يُخفَّف عنهم طرفة عين؟

قيل: لعمر الله هذا سؤال يُقَلْقِلُ الجبال، فضلًا عن قلوب الرجال.

وعن هذا السؤال أنكر من أنكر من المُقرِّين بالمعاد حكمة العزيز الحكيم، وردّ الأمر إلىٰ مشيئة محضة لا سبب لها ولا غاية، وجَوّز علىٰ الله أن يعذب أهل طاعته وأولياءه، وينزلهم إلىٰ أسفل الجحيم، وينعم أعداءه المشركين به، ويرفعهم إلىٰ أعلىٰ جنات النعيم أبد الآباد، وأن يدخل النار من يشاء بغير سبب ولا عمل أصلًا، وأن يفاوت بين أهلها مع تساويهم في الأعمال، ويسوّي بينهم في العذاب مع تفاوتهم في الأعمال، وأن يعذب الرجل بذنب غيره، وأن يبطل حسناته كلّها فلا يثيبه بها، أو يثيب بها غيره، كل ذلك جائز عليه، لا نعلم أنه لا يفعله[1] إلا بخبر صادق؛ إذ نسبة ذلك وضدّه إليه علىٰ حد سواء.

وقالوا: ولا مَخْلص عن هذا السؤال إلا بهذا الأصل.

=

تنبيه: وقع بعد قول الحسن في نسخة «م» وحدها ما نصه: «هَبْ أن ما ذكره يتأتىٰ في آلام الدنيا ومصائبها، فكيف يتأتىٰ في آلام الآخرة ومصائبها»، والظاهر من السياق أنها من اعتراضات بعض من طالع النسخة الأم؛ فأدخلها الناسخ سهوًا، والله أعلم.

(١) «م»: «أنه يفعله» بإسقاط حرف النفي.

وربما تمسكوا بظاهر من القول لم يضعوه علىٰ مواضعه، ولم يجمعوا بينه وبين أدلة العدل والحكمة، وتعليق الأمور بأسبابها، وترتيبها عليها، وآيات الموازنة والمقابلة، وأخطؤوا في فهم القرآن كما أخطؤوا في وصف الربّ بما لا يليق به، وفي التجويز عليه بما لا يجوز عليه.

وقابلهم مثبتو الأسباب والحِكَم من القدرية، وزعموا أنهم يتخلصون من قبيح هذا القول بما أثبتوه من الحكمة والتعليل، ولكن وقعوا في نظيره أو ما هو شر منه، حيث أوجبوا علىٰ الله سبحانه تخليد من أفنىٰ عمره في طاعته، ثم ارتكب كبيرة واحدة ومات مُصِرًّا عليها في النار مع أعدائه الكفار أبد الآباد، ولم يرقبوا له طاعة، ولم يرعوا له إسلامًا.

وهم في هذا المذهب شرٌّ قولًا من إخوانهم الجبرية؛ فإن أولئك لم يوجبوا علىٰ الله ذلك الحُكْم، وإنما جوّزوه عليه، وجوّزوا أن لا يفعله، وهؤلاء أوجبوا عليه تخليد أهل الكبائر مع الكفار، ولم يجوّزوا عليه إخراجهم منها، وأصابهم في غلطهم علىٰ القرآن والسنة، وما يجوز علىٰ الرب وما لا يجوز عليه= ما أصاب إخوانهم من الجبرية.

ولمّا ظنَّ غيرهم من أهل النظر والبحث أن هذا هو المعاد الذي أخبرت به الرسل، وعلموا أن هذا منافٍ للحكمة والرحمة والعدل والمصلحة= قالوا: إن ذلك تخويف وتخييل لا حقيقة له، يَزَعُ النفوس السَّبْعِية والبهيمية عن عدوانها وشهواتها، فتقوم بذلك مصلحة الوجود.

وكان من أكبر أسباب إلحاد هؤلاء وكفرهم بالله واليوم الآخر نسبةُ أولئك مذاهبَهُم الباطلة وأقوالهم الفاسدة إلىٰ الرسل، وإخبارَهُم أنهم دعوا

إلىٰ الإيمان بها، كما أصابهم معهم في مسألة[1] حدوث العالم، حيث أخبروهم أن الرسل أخبرت عن الله تعالىٰ أنه لم يزل معطَّلًا عن الفعل، والفعل غير ممكن منه، ثم انقلب من الإحالة الذاتية إلىٰ الإمكان الذاتي عند ابتدائه بلا تجدّد سبب، ولا أمر قام بالفاعل، وقالوا: من لم يعتقد هذا فليس بمؤمن، ولا مصدِّق للرسل، فهذا في المبدأ، وذاك في المعاد.

ثم جاءت طائفة أخرىٰ فطووا بساط الخلق والأمر جملة، وقالوا: كل هذا محال وتلبيس، وما ثَمّ وجودان، بل الوجود كله واحد، ليس هناك خالق ومخلوق، وربّ ومربوب، وطاعة ومعصية، وما الأمر إلا نَسَق[2] واحد، والتفريق من أحكام الوهم والخيال، فالسماوات والأرض، والدنيا والآخرة، والأزل والأبد، والحسن والقبيح كله شيء واحد، وهو من عين واحدة، ثم استدركوا فقالوا: لا بل هو العين الواحدة.

ونشأ الناس ـ إلا من شاء الله ـ بين هؤلاء الطوائف الأربع، لا يعرفون سوىٰ أقوالهم ومذاهبهم، فعظمت البليّة، واشتدت المصيبة، وصار أذكياءُ العالم زنادقةَ الناس، وأدناهم إلىٰ الخلاص أهلُ البَلادة والبَلَه، والعقل والسمع عن هذه الفرق بمعزل، ومنازلهم منهما أبعد منزل.

فنقول والله المستعان، وعليه التكلان، وبيده التوفيق[3]:

قد دلَّ القرآن والسنة والفطرة وأدلة العقول أنه سبحانه خلق السماوات

---

(١) «د»: «أصابهم تعميم في باب مسألة» دون إعجام.

(٢) «د»: «فسق»، «م»: «فتق»، كلاهما تحريف، انظر: «طريق الهجرتين» (٢/ ٥٦٦).

(٣) «د»: «فنقول وبالله والتوفيق، والله المستعان، وعليه التكلان».

والأرض وما بينهما بالحق، ولم يخلق ذلك عبثًا ولا سُدىٰ ولا باطلًا، وإنما أوجد العالم العلوي والسفلي ومن فيهما بالحق الذي هو وصفه واسمه وقوله وفعله، وهو سبحانه الحق المبين، فلا يصدر عنه إلا حق، ولا يقول إلا حقًّا، ولا يفعل إلا حقًّا، ولا يأمر إلا بالحق، ولا يجازي إلا بحق.

فالباطل لا يُضاف إليه، بل الباطل ما لم يُضَف إليه، كالحكم الباطل، والدين الباطل الذي لم يأذن فيه ولم يشرعه علىٰ ألسنة رسله، والمعبود الباطل الذي لا يستحق العبادة وليس أهلًا لها، فعبادته باطلة، ودعوته باطلة، والقول الباطل هو الكذب والزور، والمحال من القول الذي لا يتعلق بحق موجود، بل متعلَّقه باطل لا حقيقة له.

وهو سبحانه إنما خلق خلقه لعبادته ومعرفته، وأصل عبادته محبته علىٰ آلائه ونعمه، وعلىٰ كماله وجلاله، وذلك أمر فطري ابتدأ الله عليه خلقه، وهي فطرته التي فطر الناس عليها، كما فطرهم علىٰ الإقرار به، كما قالت الرسل صلوات الله عليهم لأممهم: ﴿أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [إبراهيم: ١٠]، فالخلق مفطورون علىٰ معرفته وتوحيده، فلو خُلّوا وهذه الفطرة لنشؤوا علىٰ معرفته وعبادته وحده.

وهذه الفطرة أمر خَلْقي خُلِقوا عليه، ولا تبديل لخَلْقه، فمضىٰ الناس علىٰ هذه الفطرة قرونًا عديدة، ثم عرض لها موجِب فسادِها وخروجِها عن الصحة والاستقامة، بمنزلة ما يعرض للبدن الصحيح والطبيعة الصحيحة مما يوجب خروجهما عن الصحة إلىٰ الانحراف.

فأرسل الله رسله بردِّ الناس إلىٰ فطرتهم الأولىٰ التي فُطِروا عليها، فانقسم الناس معهم ثلاثة أقسام:

منهم من استجاب لهم كل الاستجابة، وانقاد إليهم كلّ الانقياد، فرجعت فطرتُهُ إلىٰ ما كانت عليه، مع ما حصل لها من الكمال والتمام في قُوَّتَي العلم النافع والعمل الصالح، فازدادت فطرتهم كمالًا إلىٰ كمالها، فهؤلاء لا يحتاجون في المعاد إلىٰ تهذيب وتأديب، ونار تذيب فضلاتهم الخبيثة، وتطهّرهم من الأدران والأوساخ؛ فإن انقيادهم للرسل أزال عنهم ذلك كله.

وقسم استجابوا لهم من وجه دون وجه، فبقيت عليهم بقية من الأدران والأوساخ التي تنافي الحق الذي خُلِقوا له(١)، فهيَّأ لهم العليم الحكيم من أدوية الابتلاء والامتحان بحسب تلك الأدواء التي قامت بهم، فإن وَفَتْ بالخلاص منها في هذه الدار وإلا ففي البرزخ، فإن وَفَىٰ بالخلاص وإلا ففي موقف القيامة وأهوالها ما يخلصهم من تلك البقية، فإن وَفَىٰ بها وإلا فلابدّ من المداواة بالدواء الأعظم، وآخر الطب الكي، فيدخلون كِيْرَ التمحيص والتخليص، حتىٰ إذا هُذّبوا ونُقّوا ولم يبق للدواء فائدة؛ أُخْرِجوا من مارَسْتان المرضىٰ إلىٰ دار أهل العافية، كما دلّ علىٰ ذلك السنة المتواترة عن النبي ﷺ، وصَرَّح به في قوله: «**حتىٰ إذا هُذّبوا ونُقّوا أذن لهم في دخول الجنة**»(٢)، فذلك قوله تعالىٰ: ﴿طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ﴾ [الزمر: ٧٣]، فلم يأذن لهم في دخولها إلا بعد طيبهم؛ فإنها دار الطيبين، فليس فيها شيء من الخَبَث أصلًا، ولهذا يلبث هؤلاء في النار علىٰ قدر حاجتهم إلىٰ التطهير وزوال الخَبَث.

---

(١) هكذا في الأصول: «خلقوا له»، ولعل الأشبه بالمعنىٰ: «خلقوا عليه».

(٢) جزء من حديث أخرجه البخاري (٦٥٣٥) من حديث أبي سعيد الخدري.

القسم الثالث: قوم لم يستجيبوا للرسل، ولا انقادوا لهم، بل استمروا علىٰ الخروج عن الفطرة، ولم يرجعوا إليها، واستحكم فسادها فيهم أتم استحكام، بحيث لا يُرْجَىٰ لهم صلاح، فهؤلاء لا تفي محنُ الدنيا ومُصَابُ الموت وما بعده وأهوالُ القيامة بزوال أوساخهم وأدرانهم، ولا يليق بحكمة العليم الحكيم أن يجاور بهم الطيبين في دارهم، ولم يُخْلَقوا للفناء، فهؤلاء أهل دار الابتلاء والامتحان، باقون فيها ببقاء ما معهم من درن الكفر والشرك، والنار إنما أُوْقِدت عليهم بأعمالهم الخبيثة، فعذابهم بنفس أعمالهم، أُنشِئ لهم منها صورٌ من العذاب تناسبها وتشاكلها[1]، فالعذاب باقٍ عليهم ما بقيت حقائق تلك الأعمال وما تولد منها، فما دامت موجِبات العذاب باقية فالعذاب باقٍ.

يبقىٰ أن يقال: فهل ذهب أثر الفطرة الأولىٰ بالكلية، بحيث صارت كأن لم تكن، وبطلت بالكلية، وانتقل الأمر إلىٰ العارض المفسد لها، وعلىٰ هذا فلا سبيل إلىٰ خلاصهم من العذاب؛ إذ هو أثر ذلك الفساد الذي أزال الفطرة؟

أو يقال: الفطرة لم تذهب بالكلية، وإنما استحكم مرضها وفسادها وأصلها باقٍ، كما يستحكم مرض البدن وفساده والحياة قائمة به، لكنها حياة لا تنفع، فإذا قُدّر دواءٌ كريه صعب التناول لا سبيل إلىٰ الصحة إلا بتكرّر تناوله مرارًا كثيرة العدد جدًّا تزيل ذلك المرض العارض، فيظهر أثر الفطرة الأولىٰ، فلا يحتاج بعده إلىٰ الدواء؟

---

(١) «م»: «صورتها من العذاب تشبهها وتشاكلها».

هذا سر المسألة، ومن يذهب إلىٰ هذا التقدير الثاني فإنه يقول: العقل لا يدل علىٰ امتناع ذلك، أو ليس فيه ما يحيله.

ونقول: بل قد دلّ العقل والنقل والفطرة علىٰ أن الربّ تعالىٰ حكيم رحيم، والحكمة والرحمة تأبىٰ بقاء هذه النفوس في العذاب سرمدًا أبد الآباد، بحيث يدوم عذابها بدوام الله، فهذا ليس في الحكمة والرحمة(١).

قالوا: وقد دلَّت الدلائل الكثيرة من النصوص والاعتبار، علىٰ أن ما شرعه الله في هذه الدار، أو قدَّره من العذاب والعقوبات، فإنما هو لتهذيب النفوس وتصفيتها من الشر الذي فيها، ولحصول مصلحة الزجر والاتعاظ، وفَطْمًا للنفوس عن المعاودة، وغير ذلك من الحكم التي إذا حصلت خلا التعذيب عن الحكمة والمصلحة فيبطل؛ فإنه تعذيب عليم حكيم رحيم لا يعذّب سدىٰ، ولا لنفع يعود إليه بالتعذيب، بل كلا الأمرين محال، فإذًا لا يقع التعذيب إلا لمصلحة المعذَّب أو مصلحة غيره، ومعلوم أنه لا مصلحة له ولا لغيره في بقائه في العذاب سرمدًا أبد الآباد.

قالوا: فمما دَلّ عليه القرآن والسنة أنّ جنس الآلام لمصلحة بني آدم قوله تعالىٰ: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَطَـُٔونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ ٱلْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَّيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُم بِهِۦ عَمَلٌ صَٰلِحٌ﴾ [التوبة: ١٢٠]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَلِيُمَحِّصَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَيَمْحَقَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٤١]، فأخبر أنّ ألم القتل والجراح في سبيله تمحيص، أي تطهير وتصفية للمؤمنين، وبَشَّر الصابرين علىٰ ألم الجوع

---

(١) ناقش المؤلف هذه المسألة وذيولها في عدة مواضع من مصنفاته، من أوفاها ما حرره في «الصواعق المرسلة - المختصر» (٢/ ٦٣٥-٦٩٠).

والخوف والفقر وفَقْد الأحباب وغيرهم بصلاته عليهم ورحمته وهدايته.

وقال تعالىٰ: ﴿مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ﴾ [النساء: ١٢٣]، قال أبو بكر الصديق رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ: يا رسول الله، جاءت قاصمة الظهر، وأيّنا لم يعمل سوءًا؟ فقال: «**يا أبا بكر، ألستَ تَنْصَبُ؟ ألستَ تحزن؟ أليس يصيبك الأذىٰ؟**» قال: بلىٰ، قال: «**فذلك مما تُجْزَون به**»(١).

وقال تعالىٰ: ﴿وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ [الشورىٰ: ٣٠]، وفي هذا تبشير وتحذير، إذ أعلمنا أن مصائب الدنيا عقوبات لذنوبنا، وهو أرحم أن يُثنّي العقوبة علىٰ عبده بذنب قد عاقبه به في الدنيا، كما قال ﷺ: «**من بُليَ بشيء من هذه القاذورات فستره الله، فأمره إلىٰ الله: إن شاء عذّبه، وإن شاء غفر له، ومن عُوقب به في الدنيا فالله أكرم من أن يُثنّي العقوبة علىٰ عبده**»(٢).

وفي الحديث: «**الحدود كفارات لأهلها**»(٣).

---

(١) أخرجه سعيد بن منصور في «السنن - التفسير» (٤/ ١٣٨١-١٣٩٧)، وأحمد (٦٨)، والترمذي (٣٠٣٩)، والطبري (٧/ ٥٢٢-٥٢٣) بألفاظ مختلفة من عدة أوجه عن الصدّيق، قال الترمذي: «هذا حديث غريب، وفي إسناده مقال... وقد روي هذا الحديث من غير هذا الوجه عن أبي بكر، وليس له إسناد صحيح أيضًا، وفي الباب عن عائشة»، وانظر: «علل الدارقطني» (٧٤).
وفي الباب من حديث أبي هريرة عند مسلم (٢٥٧٤).

(٢) لم أقف عليه بهذا السياق، وأخرجه بنحوه أحمد (٧٧٥)، والترمذي (٢٦٢٦)، وابن ماجه (٢٦٠٤)، قال الترمذي: «حديث حسن غريب».
وفي الباب عن عبادة بن الصامت وغيره، انظر: «فتح الباري» (١/ ٦٧).

(٣) لم أقف عليه بهذا اللفظ، وإن كان معناه قد جاء في غير ما حديث كما سيذكره المصنف.

=

وفي «الصحيحين»[(١)] من حديث عبادة: «**ومن أصاب من ذلك شيئًا فعوقب به في الدنيا فهو كفَّارة له**».

وفي «الصحيح»[(٢)] عنه ﷺ: «**ما يصيب المؤمن من وَصَب ولا نَصَب، ولا هَمٍّ ولا حَزَن، ولا أذىٰ حتىٰ الشوكة يُشاكها= إلا كَفَّر الله بها من خطاياه**».

وقال: «**لا يزال البلاء بالمؤمن في أهله وماله وولده حتىٰ يلقىٰ الله وما عليه من خطيئة**»[(٣)].

وفي حديث آخر: «**إن المؤمن إذا مرض خرج مثل البَرَدة في صفائها ولونها**»[(٤)].

وفي الحديث الآخر: «**إن الحمّىٰ تنفي الذنوب كما ينفي الكِيْرُ خَبَث**

=

وعن أبي هريرة يرفعه: «**ما أدري: الحدود كفارات لأهلها أم لا؟**» أخرجه البزار (٨٥١٩) والحاكم (١٠٤)، وأعله البخاري وغيره إسنادًا ومتنًا، انظر: «التاريخ الكبير» (١/ ١٥٣)، «السنن الكبرىٰ» للبيهقي (٨/ ٥٧٠)، «فتح الباري» لابن رجب (١/ ٧٨-٧٩).

(١) البخاري (٣٨٩٢)، ومسلم (١٧٠٩).

(٢) البخاري (٥٦٤١)، ومسلم (٢٥٧٣) من حديث أبي سعيد وأبي هريرة.

(٣) أخرجه أحمد (٧٨٥٩)، والترمذي (٢٣٩٩)، من حديث أبي هريرة، قال الترمذي: «حسن صحيح».

(٤) أخرجه ابن أبي الدنيا في «المرض والكفارات» (٢٢)، والبزار (٦٣٥٥) من حديث أنس، وهو حديث باطل، تفرد به الوليد الموَقّري وهو متهم، انظر: «الضعفاء» للعقيلي (٤/ ١٤٠)، «الموضوعات» لابن الجوزي (٣/ ٤٨١).

الحديد»[1].

وفي حديث آخر: «**لا تسبّي الحمّىٰ؛ فإنها تُذْهِب خطايا بني آدم**»[2].

ومن أسماء الحمّىٰ: مكفرة الذنوب.

وفي الحديث الصحيح: «**يقول الله عز وجل يوم القيامة: عبدي، مرضتُ فلم تعدني، قال: كيف أعودك وأنت ربُّ العالمين؟ قال: مرض عبدي فلان فلم تعده، أما لو عدتَه لوجدتني عنده**»[3]. وهذا أبلغ من قوله في الإطعام والإسقاء: «**لوجدتَ ذلك عندي**»، فهو سبحانه عند المبتلَىٰ بالمرض رحمةً منه له وجبرًا وقربًا منه لكسر قلبه بالمرض، فإنه عند المنكسرة قلوبهم.

وهذا أكثر من أن يُذْكَر.

وربّ الدنيا والآخرة واحد، وحكمته ورحمته موجودة في الدنيا والآخرة، بل ظهور رحمته في الآخرة أعظم، فعذاب المؤمنين بالنار في الآخرة هو من هذا الباب كعذابهم في الدنيا بالمصائب والحدود، وكذلك حبسهم بين الجنة والنار حتىٰ يُهذَّبوا ويُنقَّوا.

وقد عُلِم بالنصوص الصحيحة الصريحة أن عذابهم في النار متفاوت قدْرًا ووقتًا بحسب ذنوبهم، وأنهم لا يخرجون منها جملةً واحدة، بل شيئًا

---

(١) ذكره بهذا اللفظ أبو عبيد في «غريب الحديث» (٢/ ١٩٢)، ولم أقف عليه مسندًا، وسيأتي في سياق الحديث التالي نحوه.

(٢) أخرجه مسلم (٢٥٧٥) من حديث أم السائب أو أم المسيب، وتمامه: «**كما يذهب الكير خبث الحديد**».

(٣) أخرجه مسلم (٢٥٦٩) بنحوه من حديث أبي هريرة.

بعد شيء، حتىٰ يبقىٰ رجل هو آخرهم خروجًا منها.

وكذلك عذاب الكفار فيها متفاوت تفاوتًا عظيمًا، فالمنافقون في دركها الأسفل، وأبو طالب أخفّ أهلها عذابًا في ضَحْضاح من نار[1]، يغلي منه دماغه، وآل فرعون في أشد العذاب.

قالوا: فإذا كان العذاب في الدار التي فيها رحمة واحدة من مائة رحمة، هو رحمة بأهله ومصلحة لهم ولطف بهم؛ فكيف في الدار التي تظهر فيها مائة رحمة، كل رحمة منها طِبَاق ما بين السماء والأرض؟!

وقد قال تعالىٰ: ﴿وَلَنُذِيقَنَّهُم مِّنَ ٱلْعَذَابِ ٱلْأَدْنَىٰ دُونَ ٱلْعَذَابِ ٱلْأَكْبَرِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [السجدة: ٢١]، فأخبر أنه يعذبهم رحمةً بهم ليردّهم العذاب إليه، كما يعذِّب الأبُ الشفيقُ الرحيمُ ولدَه إذا فرّ منه إلىٰ عدوه؛ ليرجع إلىٰ بِرّه وكرامته.

وقال الله تعالىٰ: ﴿مَّا يَفْعَلُ ٱللَّهُ بِعَذَابِكُمْ إِن شَكَرْتُمْ وَءَامَنتُمْ﴾ [النساء: ١٤٧]، وأنت تجد تحت هذه الكلمات أنّ تعذيبه لكم لا يزيد في ملكه ولا ينتفع به، ولا هو سُدىٰ خالٍ من حكمة ومصلحة، وأنكم إذا بدّلتم الشكر والإيمان بالكفر كان عذابكم منكم، وكان كفركم هو الذي عُذِّبتم به، وإلا فأي شيء يلحقه سبحانه من عذابكم، وأي نفع يصل إليه منكم[2]؟

قالوا: وحينئذ فالحكمة تقتضي أن النفوس الشريرة لا بدّ لها من عذاب

---

(١) الضَّحْضاح في الأصل: ما رقّ من الماء علىٰ وجه الأرض مما يبلغ الكعبين، «النهاية في غريب الحديث» (٣/ ٧٥).

(٢) «د»: «منه».

يهذّبها بحسب ذنوبها، كما دلّ على ذلك السمع والعقل، وذلك يوجب الانتهاء لا الدوام.

قالوا: والله تعالى لم يخلق الإنسان عبثًا، وإنما خلقه ليرحمه لا ليعذبه، وإنما اكتسب موجِب العذاب بعد خلقه له، فرحمته له سبقت غضبه، وموجِب الرحمة فيه سابق على موجِب الغضب وغالب له، وتعذيبه ليس هو الغاية بخلقه، وإنما تعذيبه بحكمة ورحمة، والحكمة والرحمة تأبى أن يتصل عذابه سرمدًا إلى غير نهاية.

أما الرحمة فظاهر، وأما الحكمة فلأنه إنما عُذِّب على أمر طرأ على الفطرة وغَيَّرها، ولم يُخلَق عليه من أصل الخِلْقة، ولا خُلِق له، فهو لم يُخْلَق للإشراك ولا للعذاب، وإنما خُلِق للعبادة والرحمة، ولكن طرأ عليه موجِب العذاب فاستحق عليه العذاب، وذلك الموجِب لا دوام له، فإنه باطل، بخلاف الحق الذي هو موجِب الرحمة، فإنه دائم بدوام الحق سبحانه وهو الغاية، وليس موجِب العذاب غاية، كما أن العذاب ليس بغاية، بخلاف الرحمة فإنها غاية، وموجِبها غاية، فتأمله حق التأمل، فإنه سرّ المسألة.

قالوا: والرب تعالى تسمّى بالغفور الرحيم، ولم يتسمّ بالمعذِّب ولا بالمعاقِب، بل جعل العذاب والعقاب في أفعاله، كما قال تعالى: ﴿نَبِّئْ عِبَادِىٓ أَنِّىٓ أَنَا ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٤٩﴾ وَأَنَّ عَذَابِى هُوَ ٱلْعَذَابُ ٱلْأَلِيمُ﴾ [الحجر: ٤٩ - ٥٠]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ ٱلْعِقَابِ وَإِنَّهُۥ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [الأنعام: ١٦٥]، وقال: ﴿إِنَّ بَطْشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ ﴿١٢﴾ إِنَّهُۥ هُوَ يُبْدِئُ وَيُعِيدُ ﴿١٣﴾ وَهُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلْوَدُودُ﴾ [البروج: ١٢ - ١٤]، وقال: ﴿حمٓ ﴿١﴾ تَنزِيلُ ٱلْكِتَٰبِ مِنَ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ ﴿٢﴾ غَافِرِ ٱلذَّنۢبِ وَقَابِلِ ٱلتَّوْبِ شَدِيدِ ٱلْعِقَابِ﴾ [غافر: ١ - ٣]، وهذا كثير في القرآن.

فإنه سبحانه يتمدّح بالعفو والمغفرة والرحمة والكرم والحلم، ويتسمّىٰ بها، ولم يتمدّح بأنه المعاقِب ولا الغضبان ولا المعذِّب ولا المنتقِم إلا في الحديث الذي فيه تعديد الأسماء الحسنىٰ، ولم يثبت(١).

وقد كتب علىٰ نفسه كتابًا أنّ رحمته سبقت غضبَه، وكذلك هو في أهل النار، فإن رحمته فيهم سبقت غضبَه، فإنه رحمهم أنواعًا من الرحمة قبل أن أغضبوه بشركهم، ورحمهم في حال شركهم، ورحمهم بإقامة الحجة عليهم، ورحمهم بدعوتهم إليه بعد أن أغضبوه وآذوا رسله وكذبوهم، وأمهلهم ولم يعاجلهم، بل وسعتهم رحمتُه، فرحمته غلبت غضبه، ولولا ذلك لخرب العالم، وسقطت السماوات علىٰ الأرض، وخرّت الجبال.

وإذا كانت الرحمة غالبة للغضب سابقة عليه؛ امتنع أن يكون موجِب الغضب دائمًا بدوامه، غالبًا لرحمته.

قالوا: والتعذيب إما أن يكون عبثًا أو لمصلحة وحكمة، وكونه عبثًا مما يُنزَّه أحكم الحاكمين عنه، ونسبته إليه نسبةٌ لما هو من أعظم النقائص إليه.

وإن كان لمصلحة فالمصلحة هي المنفعة ولوازمها وملزوماتها، وهي إما أن تعود علىٰ الرب تعالىٰ ـ وهو يتعالىٰ عن ذلك ويتقدّس عنه ـ، وإما أن تعود إلىٰ المخلوق، وذلك المخلوق إما نفس المعذَّب وإما غيره، أو هما، والأول ممتنع؛ إذ لا مصلحة له في دوام العقوبة بلا نهاية، وأما مصلحة غيره: فإن كانت هي الاتعاظ والانزجار فقد حصلت، وإن كانت تكميل لذته

(١) أخرجه الترمذي (٣٥٠٧)، وابن ماجه (٣٨٦١) من حديث أبي هريرة، وقد أعل بالاضطراب والإدراج، انظر: «فتح الباري» (١١/ ٢١٤) وما بعدها.

وبهجته وسروره بأن يرىٰ عدوه في تلك الحال وهو في غاية النعيم؛ فهذا لو كان أقسىٰ الخلق لرقّ لعدوه من طول عذابه ودوام ما يقاسيه= فلم يبق إلا كسر تلك النفوس الجبّارة العنيدة ومُداواتها بما يصل إلىٰ مادة أدوائها وأمراضها فيَحْسمها، وتلك المادة شر طارئ علىٰ خير خُلِقت عليه في ابتداء فطرتها.

قالوا: والأقسام الممكنة في الخلق خمسة لا مزيد عليها: خير محض ومقابله، وخير راجح ومقابله، وخير وشر متساويان، والحكمة تقتضي إيجاد قسمين منها، وهما الخير الخالص والراجح.

وأما الشر الخالص أو الراجح فإن الحكمة لا تقتضي وجوده، بل تأبىٰ ذلك؛ فإن كل ما خلقه الله تعالىٰ فإنما خلقه بحكمةٍ وجودها أولىٰ من عدمها، وخَلَق الدواب الشرّيرة والأفعال التي هي شر لما يترتّب علىٰ خَلْقها من الخير المحبوب، فلم تُخْلَق لمجرد الشر الذي لا يستلزم خيرًا بوجه ما، هذا غاية المحال، فالخير هو المقصود بالذات وبالقصد الأول، والشر إنما قُصِد قَصْد الوسائل والمبادئ لا قَصْد الغايات والنهايات.

وحينئذ فإذا حصلت الغاية المقصودة بخلقه بطل وزال، كما تبطل الوسائل عند الانتهاء إلىٰ غاياتها، كما هو معلوم بالحسّ والعقل.

وعلىٰ هذا فالعذاب شرّ وله غاية تُطلب به، وهو وسيلة إليها، فإذا حصلت غايته كان بمنزلة الطريق الموصلة إلىٰ القصد، فإذا وصل بها السائر (١) إلىٰ مقصده لم يبق لسلوكها فائدة.

---

(١) «م»: «دخل فيها المسافر».

وسر المسألة: أن الرحمة غاية الخلق والأمر لا العذاب، فالعذاب من مخلوقاته، وذلك يقتضي أنه خلقه لغاية محمودة، ولا بدّ من ظهور أسمائه وأثر صفاته عمومًا وإطلاقًا، فإن هذا هو الكمال، والربّ جل جلاله موصوف بالكمال، مُنزّه عن النقص.

قالوا: وقد قال تعالىٰ: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ شَقُواْ فَفِى ٱلنَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ ﴿١٠٦﴾ خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ ۚ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هود: ١٠٦- ١٠٧]، وقال: ﴿ٱلنَّارُ مَثْوَىٰكُمْ خَٰلِدِينَ فِيهَآ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الأنعام: ١٢٨].

قال أبو سعيد الخدري: «هذه تقضي علىٰ كل آية في القرآن»، ذكره البيهقي وحرب وغيرهما[(١)].

وقال عبد الله بن مسعود: «ليأتينّ علىٰ جهنم زمان ليس فيها أحد، وذلك بعدما يلبثون فيها أحقابًا»[(٢)].

وعن عمر بن الخطاب وأبي هريرة مثله[(٣)]، ذكره جماعة من المصنفين في السنة.

---

(١) «الأسماء والصفات» للبيهقي (٣٣٧)، «مسائل حرب ـ من كتاب النكاح إلىٰ نهاية الكتاب» (١٨٦٨) بنحوه، ورواه عبد الرزاق في «التفسير» (١٢٥١) ـ ومن طريقه الطبري (١٢/ ٥٨١) ـ، وابن بطة في «الإبانة الكبرىٰ» (١٣١٠).
والآية المقصودة هي: ﴿إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ ۚ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾.

(٢) أسنده ابن المنذر وأبو الشيخ كما في «الدر المنثور» (٤/ ٤٧٨).

(٣) سيذكرهما المصنف قريبًا (٢/ ٣٠٩-٣١٠).

وهذا يقتضي أن الدار التي لا يبقىٰ فيها أحد هي التي يلبث فيها أهلها أحقابًا.

وقال عبد الرحمن بن زيد بن أسلم: «أخبرنا الله بالذي يشاء لأهل الجنة، فقال تعالىٰ: ﴿عَطَآءً غَيۡرَ مَجۡذُوذٖ﴾ [هود: ١٠٨]، ولم يخبرنا بالذي يشاء لأهل النار»(١).

قالوا: ويكفينا ما في سورة الأنعام من قوله تعالىٰ: ﴿وَيَوۡمَ نَحۡشُرُهُمۡ جَمِيعٗا يَٰمَعۡشَرَ ٱلۡجِنِّ قَدِ ٱسۡتَكۡثَرۡتُم مِّنَ ٱلۡإِنسِۖ وَقَالَ أَوۡلِيَآؤُهُم مِّنَ ٱلۡإِنسِ رَبَّنَا ٱسۡتَمۡتَعَ بَعۡضُنَا بِبَعۡضٖ وَبَلَغۡنَآ أَجَلَنَا ٱلَّذِيٓ أَجَّلۡتَ لَنَاۚ قَالَ ٱلنَّارُ مَثۡوَىٰكُمۡ خَٰلِدِينَ فِيهَآ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُۗ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٞ﴾ إلىٰ قوله: ﴿يَٰمَعۡشَرَ ٱلۡجِنِّ وَٱلۡإِنسِ أَلَمۡ يَأۡتِكُمۡ رُسُلٞ مِّنكُمۡ يَقُصُّونَ عَلَيۡكُمۡ ءَايَٰتِي وَيُنذِرُونَكُمۡ لِقَآءَ يَوۡمِكُمۡ هَٰذَاۚ قَالُواْ شَهِدۡنَا عَلَىٰٓ أَنفُسِنَاۖ وَغَرَّتۡهُمُ ٱلۡحَيَوٰةُ ٱلدُّنۡيَا وَشَهِدُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ أَنَّهُمۡ كَانُواْ كَٰفِرِينَ﴾ [الأنعام: ١٢٨- ١٣٠]، وهذا خطاب للكفار من الجن والإنس من وجوه:

أحدها: استكثارهم منهم، أي: من إغوائهم وإضلالهم، وإنما استكثروا من الكفار.

الثاني: قوله: ﴿وَقَالَ أَوۡلِيَآؤُهُم مِّنَ ٱلۡإِنسِ﴾ وأولياؤهم هم الكفار، كما قال تعالىٰ: ﴿إِنَّا جَعَلۡنَا ٱلشَّيَٰطِينَ أَوۡلِيَآءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ﴾ [الأعراف: ٢٧]، فحزب الشيطان هم أولياؤه.

---

(١) أسنده الطبري (١٢/ ٥٨٢).

الثالث: قوله تعالى: ﴿وَشَهِدُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا كَافِرِينَ﴾ ومع هذا فقال: ﴿النَّارُ مَثْوَاكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾، ثم ختم الآية بقوله: ﴿إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾(1)، فتعذيبهم متعلق بعلمه وحكمته، وكذلك الاستثناء صادر عن علم وحكمة، فهو عليم بما يفعل بهم، حكيم في ذلك.

قالوا: وقد أكثر في القرآن أنه سبحانه إذا ذكر جزاء أهل رحمته وأهل غضبه معًا أبّد جزاء أهل الرحمة، وأطلق جزاء أهل الغضب، كقوله: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَفِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ ۝ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ۝ ۞ وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾ [هود: ١٠٦-١٠٨].

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أُولَٰئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ ۝ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ ۝ جَزَاؤُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُ﴾ [البينة: ٦-٨].

وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ ۝ وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٦-١٠٧].

وقد يقرن بينهما في الذكر ويقضي لهما بالخلود، وقد يفرد أهل الغضب

---

(١) «د» «م»: «عليم حكيم».

بالذكر ويقضي لهم بالخلود[1]، كقوله: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا﴾ [الجن: ٢٣]، وقوله: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا﴾ [النساء: ١٤].

ولكن مجرد ذكر الخلود والتأبيد لا يقتضي عدم النهاية، بل الخلود هو المكث الطويل، كقولهم: «قَيْد مُخَلَّد» و «تأبيد كل شيء بحسبه»، فقد يكون التأبيد لمدة الحياة، وقد يكون لمدة الدنيا، قال تعالىٰ عن اليهود: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًۢا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ﴾ [البقرة: ٩٥]، ومعلوم أنهم يتمنّونه في النار حيث يقولون: ﴿يَٰمَٰلِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ﴾ [الزخرف: ٧٧].

وإنما استفيد عدم انتهاء نعيم الجنة بقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَرِزْقُنَا مَا لَهُۥ مِن نَّفَادٍ﴾ [ص: ٥٤]، وقوله: ﴿عَطَآءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾ [هود: ١٠٨]، وقوله: ﴿لَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾ [الإنشقاق: ٢٥]، أي غير مقطوع[2]، ومَن قال: لا يُمَنُّ به عليهم، فقد أخطأ أقبح الخطأ. ولم يجئ مثل ذلك في عذاب أهل النار.

وقوله عز وجل: ﴿وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ [البقرة: ١٦٧]، ﴿وَمَا هُم مِّنْهَا بِمُخْرَجِينَ﴾ [الحجر: ٤٨]، وقوله تعالىٰ: ﴿لَا يُقْضَىٰ عَلَيْهِمْ فَيَمُوتُوا۟ وَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُم مِّنْ عَذَابِهَا﴾ [فاطر: ٣٦]، وقوله تعالىٰ: ﴿كُلَّمَآ أَرَادُوٓا۟ أَن يَخْرُجُوا۟ مِنْهَآ أُعِيدُوا۟ فِيهَا﴾ [السجدة: ٣٠] في موضعين من القرآن، وقوله: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَٰهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾ [النساء: ٥٦] غير مصروف عن ظاهره وحقيقته علىٰ الصحيح.

---

(١) جملة: «وقد يفرد أهل الغضب بالذكر ويقضي لهم بالخلود» ساقطة من «د».

(٢) «د»: «أي مقطوع».

وقد زعمت طائفة أن إطلاق هذه الآيات مُقيّد بآيات التقييد بالاستثناء بالمشيئة، فيكون من باب تخصيص العموم، وهذا كأنه قول مَنْ قال مِنَ السلف في آية الاستثناء: إنها تقضي علىٰ كل وعيد في القرآن.

والصحيح أن هذه الآيات علىٰ عمومها وإطلاقها، ولكن ليس فيها ما يدل علىٰ أن نفس النار دائمة بدوام الله لا انتهاء لها، هذا ليس في القرآن ولا في السنة ما يدل عليه بوجه ما، وفرق بين أن يكون عذاب أهلها دائمًا بدوامها، وبين أن تكون هي أبدية لا انقطاع لها، فلا تستحيل ولا تضمحل، فهذا شيء، وهذا شيء.

ولا يقال: فلا فرق علىٰ هذا بين عذاب الدنيا وعذاب الآخرة؛ إذ كان كل منهما يضمحل وينقطع.

قيل: ما أظهر الفرق بينهما، والأمر أبين من أن يحتاج إلىٰ فرق.

وأيضًا: فعذاب الدنيا ينقطع بموت المعذَّب وإقلاع العذاب عنه، وأما عذاب الآخرة فلا يموت من استحق الخلود فيه، ولا يُقلع العذاب عنه، ولا يدفعه عنه أحد، كما قال تعالىٰ: ﴿إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ لَوَٰقِعٌ ۝٧ مَّا لَهُۥ مِن دَافِعٍ﴾ [الطور: ٧-٨]، وهو لازم لا يفارق، قال تعالىٰ: ﴿إِنَّ عَذَابَهَا كَانَ غَرَامًا﴾ [الفرقان: ٦٥] أي لازمًا، ومنه سُمّي الغريم غريمًا لملازمته غريمه.

فصل (١)

وأما الآثار في هذه المسألة، فقال الطبراني: حدثنا عبد الرحمن بن سَلْم،

---

(١) سيقتبس المؤلف كثيرًا في هذا الفصل وما يليه من رسالة شيخ الإسلام: «الرد علىٰ من قال بفناء الجنة والنار».

حدثنا سهل بن عثمان، حدثنا عبد الله بن مِسْعَر بن كِدَام، عن جعفر بن الزبير، عن القاسم، عن أبي أمامة، عن النبي ﷺ: **«ليأتينّ علىٰ جهنم يوم كأنها وَرَق[1] هاجَ واحمَرَّ، تخفق أبوابها»**[2].

وقال حرب في «مسائله»[3]: سألت إسحاق، قلت: قول الله عز وجل: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ﴾ [هود: ١٠٧] قال: أتت هذه الآية علىٰ كل وعيد في القرآن.

حدثنا عبد الله بن معاذ، حدثنا معتمر بن سليمان، قال: قال أبي: حدثنا أبو نَضْرة، عن جابر أو أبي سعيد، أو بعض أصحاب النبي ﷺ قال: هذه الآية تأتي علىٰ القرآن كله: ﴿إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾، قال المعتمر: قال أبي: كل وعيد في القرآن.

ثم تأوّل حرب ذلك، فقال: معناه عندي ـ والله أعلم ـ أنها تأتي علىٰ كل وعيد في القرآن لأهل التوحيد.

وكذلك قوله: ﴿إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ﴾ استثناء من أهل القبلة الذين يخرجون من النار[4].

---

(١) كذا في «د» «م»، وفي مصادر التخريج: «زرع».

(٢) «المعجم الكبير» (٧٩٦٩)، وبنحوه الخطيب في «تاريخ بغداد» (١٠/ ١٧٧)، وهو حديث موضوع، ابن مسعر متروك، وابن الزبير كذاب، كما في «الميزان» (١/ ٤٠٦) (٢/ ٥٠٢)، وانظر: «الموضوعات» (٣/ ٢٦٨).

(٣) برقم (١٨٦٧).

(٤) «مسائل حرب» (٣/ ١١٥٧-١١٥٨).

وهذا التأويل لا يصح؛ لأن الاستثناء إنما هو في وعيد الكفار، فإنه سبحانه قال: ﴿يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ ﴿١٠٥﴾ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ شَقُوا۟ فَفِى ٱلنَّارِ﴾ الآية [هود: ١٠٥-١٠٦]، ثم قال: ﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ سُعِدُوا۟ فَفِى ٱلْجَنَّةِ﴾ [هود: ١٠٨]، فأهل التوحيد من الذين سُعِدوا لا من الذين شَقُوا، وآية الأنعام صريحة في حق الكفار، كما تقدم بيانه.

قال حرب: وحدثنا عبيد الله بن معاذ، حدثنا أبي، ثنا شعبة، عن أبي بَلْج[1]، سمع عمرو بن ميمون يحدِّث عن عبد الله بن عمرو، قال: «ليأتينّ علىٰ جهنم يوم تصطفق فيه أبوابها، ليس فيها أحد، وذلك بعدما يلبثون فيها أحقابًا»[2].

حدثنا عبيد الله، حدثنا أبي، حدثنا شعبة، عن يحيىٰ بن أيوب، عن أبي زرعة، عن أبي هريرة قال: «أما الذي أقول: إنه سيأتي علىٰ جهنم يوم لا يبقىٰ فيها أحد، وقرأ: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ شَقُوا۟ فَفِى ٱلنَّارِ﴾ الآية».

قال عبيد الله: كان أصحابنا يقولون: يعني بها الموحّدين[3].

وقد تقدم أن هذا التأويل لا يصح.

---

(١) اضطربت نسخة «د» «م» في رسمها وإعجامها، والمثبت من كتب التراجم والرواية.

(٢) «مسائل حرب» (١٨٦٩)، ورواه الفسوي في «المعرفة» (٢/ ١٠٣)، والبزار (٢٤٧٨)، ورجاله ثقات خلا أبا بَلْج يحيىٰ بن سليم فمختلف فيه، وعد الذهبي في «الميزان» (٤/ ٣٨٥) هذا الحديث من بلاياه، ونقل الفسوي عقيب روايته عن ثابت قال: سألت الحسن عن هذا الحديث فأنكره.

(٣) «مسائل حرب» (١٨٧٠).

وقال عَبْد بن حميد في «تفسيره»: أخبرنا سليمان بن حرب، حدثنا حماد بن سلمة، عن ثابت، عن الحسن، قال: قال عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «لو لبث أهل النار في النار بقدر رَمْل عالِج[1] لكان لهم على ذلك يوم يخرجون فيه».

وقال: أخبرنا حجّاج بن مِنْهال، عن حماد بن سلمة، عن حميد، عن الحسن، أن عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: «لو لبث أهل النار في النار عدد رَمْل عالِج لكان لهم يوم يخرجون فيه»[2].

ورواة هذا الأثر أئمة ثقات كلهم، والحسن سمعه من بعض التابعين، ورواه غير مُنكِر له، فدلّ على أن هذا الحديث كان متداولًا بين هؤلاء الأئمة لا ينكرونه، وقد كانوا ينكرون على من خرج عن السنة أدنى شيء، ويرْوُون الأحاديث المُبطِلة لقوله[3].

وكان الإمام أحمد يقول: «أحاديث حماد بن سلمة هي الشَّجا في حلوق المبتدعة»[4].

---

(١) رمل عالِج: كثبان صحراوية عظيمة في شمال نجد من جزيرة العرب، وتعرف اليوم بالنفود الكبير، انظر: «معجم البلدان» (٤/ ٦٩)، «معجم المعالم الجغرافية في السيرة النبوية» (١٩٧).

(٢) أورده ابن كثير في «مسند الفاروق» (٢/ ٥٤١) من طريق عبد: ثنا سليمان: ثنا حماد، عن حميد به، قال ابن كثير: «فيه انقطاع بين الحسن وعمرَ، فإنّه لم يَسْمع منه، وفيه غرابة جدًّا»، وعزاه في «الدر المنثور» (٤/ ٤٧٨) إلى ابن المنذر.

(٣) «د»: «لفعله».

(٤) انظر: «ذيل طبقات الحنابلة» (١/ ٣٠٣)، «الرد على من قال بفناء الجنة والنار» (٥٤-٥٥).

=

فلو كان هذا القول عندهم من البدع المخالفة للسنة والإجماع لسارعوا إلىٰ رده وإنكاره.

وفي تفسير علي بن أبي طلحة، عن ابن عباس في قوله تعالىٰ: ﴿قَالَ ٱلنَّارُ مَثْوَىٰكُمْ خَٰلِدِينَ فِيهَآ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ [الأنعام: ١٢٨]، قال: «لا ينبغي لأحد أن يحكم علىٰ الله في خلقه، ولا ينزلهم جنة ولا نارًا»(١).

قال الطبري: «وروي عن ابن عباس أنه كان يتأوّل في هذا الاستثناء أن الله جعل أمر هؤلاء في مَبْلغ عذابه إياهم إلىٰ مشيئته»(٢).

وهذا التفسير من ابن عباس يُبطِل قول من تأوّل الآية علىٰ أن معناها: سوىٰ ما شاء الله من أنواع العذاب. أو قال: المعنىٰ: إلا مدة مقامهم قبل الدخول من حين بُعِثوا إلىٰ أن دخلوا. أو أنها في أهل القبلة، «وما» بمعنىٰ «مِن» أو أنها بمعنىٰ الواو، أي: وما شاء الله.

وهذه كلها تأويلات باردة ركيكة، لا تليق بالآية، ومَن تأمّلها جزم ببطلانها.

وقال السُّدِّي في قوله تعالىٰ: ﴿لَّٰبِثِينَ فِيهَآ أَحْقَابًا﴾ [النبأ: ٢٣]، قال: «سبعمائة حُقب، كل حُقب سبعون سنة، كل سنة ثلاثمائة وستون يومًا، كل يوم كألف سنة مما تعدون»(٣).

= والشجا ما اعترض في الحلق من عظم ونحوه، كما في «تاج العروس» (٣٨/ ٣٥٢).

(١) رواه الطبري (٩/ ٥٥٧)، وابن أبي حاتم في «التفسير» (٧٨٩٧).

(٢) «جامع البيان» (٩/ ٥٥٧).

(٣) نسبه إليه ابن تيمية في «الرد علىٰ من قال بفناء الجنة والنار» (٦٣)، و ابن كثير =

وتقييد لُبْثهم فيها بالأحقاب يدل على مدة مقدّرة يحصرها العَدّ[1]، وهذا قول الأكثرين.

ولهذا تأوّل الزجّاج الآية على أن الأحقاب تقييد لقوله: ﴿لَّا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا﴾ [النبأ: ٢٤]، وأما مدة لُبْثهم فيها فلا تتقدَّر بالأحقاب[2].

وهذا تأويل فاسد؛ فإنه يقتضي أن يكونوا بعد الأحقاب ذائقين للبرد والشراب.

وقالت طائفة أخرى: الآية منسوخة بقوله: ﴿وَمَا هُم مِّنْهَا بِمُخْرَجِينَ﴾ [الحجر: ٤٨]، وقوله: ﴿هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [البقرة: ٣٩]، وهذا فاسد أيضًا إنْ أرادوا بالنسخ الرفع، فإنه لا يدخل في الخَبَر إلا إذا كان بمعنى الطلب، وإنْ أرادوا بالنسخ البيان فهو صحيح، وهو إنما يدل على أن عذابهم دائم مستمر ما دامت باقية، فهم فيها خالدون، وما هم بمخرجين، وهذا حقٌّ معلومٌ دلالة القرآن والسنة عليه.

ولكن الشأن في أمر آخر، وهو أن النار أبدية دائمة بدوام الرب، فأين الدليل على هذا من القرآن أو السنة بوجه من الوجوه؟

وقالت طائفة: هي في أهل التوحيد.

وهذا أقبح مما قبله، وسياق الآيات يرده ردًّا صريحًا.

(٨/ ٣٠٦)، وانظر في تقدير الأحقاب: «الدر المنثور» (٨/ ٣٩٤-٣٩٥).

(١) «د»: «العدد».

(٢) «معاني القرآن وإعرابه» (٥/ ٢٧٣).

ولما رأىٰ غيرهم بطلان هذه التأويلات قال: لا يدل ذِكْر الأحقاب علىٰ النهاية؛ فإنها غير مقدّرة بالعدد، فإنه لم يقل: عشرة، ولا مائة، ولو قُدِّرت بالعدد لم يدل علىٰ النهاية إلا بالمفهوم، فكيف إذا لم تُقَدّر؟

قالوا: ومعنىٰ الآية: أنه كلما مضىٰ حُقْب تبعه حُقْب لا إلىٰ نهاية.

وهذا الذي قالوه لا تدل الآية عليه بوجه.

وقولهم: «إن الأحقاب فيها غير مُقَدّرة»، فيقال: لو أريد بالآية بيان عدم انتهاء مدة العذاب لم تُقَيّد بالأحقاب؛ فإنّ ما لا نهاية له لا يقال: هو باقٍ أحقابًا ودهورًا وأعصارًا ونحو ذلك، ولهذا لا يقال ذلك في نعيم أهل الجنة، ولا يقال للأبدي الذي لا يزول: هو باقٍ أحقابًا أو آلافًا من السنين.

فالصحابة أفهمُ الأمة لمعاني القرآن، وقد فَهِم منها عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ خلاف فَهْم هؤلاء، كما فَهِم ابن عباس من آية الاستثناء خلاف فَهْم أولئك، وفَهْم الصحابة في القرآن هو الغاية التي عليها المُعَوَّل.

وقد قال ابن مسعود: «ليأتينّ علىٰ جهنم زمان تخفق أبوابها ليس فيها أحد، وذلك بعدما يلبثون فيها أحقابًا»(١).

وقال ابن جرير: حُدِّثتُ عن المُسيّب، عمن ذكره، عن ابن عباس: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ﴾ [هود: ١٠٧] قال: أمر الله النار أن تأكلهم.

---

(١) تقدم عزوه (٢/ ٣٠٣).

قال: وقال ابن مسعود فذكره[1].

وقال: حدثنا محمد بن حميد، حدثنا جرير، عن بيان، عن الشعبي قال: «جهنم أسرع الدارَيْن عمرانًا، وأسرعهما خرابًا»[2].

قلت: لا يدلُّ قوله: «أسرعهما خرابًا» على خراب الدار الأخرى، كما في قوله تعالى: ﴿أَصۡحَٰبُ ٱلۡجَنَّةِ يَوۡمَئِذٍ خَيۡرٞ مُّسۡتَقَرّٗا وَأَحۡسَنُ مَقِيلٗا﴾ [الفرقان: ٢٤]، وقوله: ﴿ءَآللَّهُ خَيۡرٌ أَمَّا يُشۡرِكُونَ﴾ [النمل: ٥٩]، وقوله في الحديث: «**الله أعلى وأجلّ**»[3].

وقوله: «أسرعهما عمرانًا» يحتمل معنيين:

أحدهما: مسارعة الناس إلى الأعمال التي يدخلون بها جهنم، وإبطاؤهم عن أعمال الدار الأخرى.

والثاني: أن أهلها يدخلونها قبل دخول أهل الجنة إليها، فإن أهل الجنة إنما يدخلونها بعد عبورهم على الصراط، وبعد حبسهم على القنطرة التي وراءه، وأهل النار قد تبوَّؤوا منازلهم منها، فإنهم لا يَجُوزون على الصراط، ولا يُحْبسون على تلك القنطرة.

وأيضًا ففي الحديث الصحيح أنه لما ينادي المنادي: «**لتتَّبِع كلُّ أمة ما كانت تعبد، فيتبع المشركون أوثانهم وآلهتهم، فتتساقط بهم في النار، وتبقى هذه الأمة في الموقف حتى يأتيها ربها عز وجل، ويقول: ألا تنطلقون حيث**

---

(١) «جامع البيان» (١٢/ ٥٨٢).

(٢) «جامع البيان» (١٢/ ٥٨٢).

(٣) جزء من حديث أخرجه البخاري (٣٠٣٩) من حديث البراء بن عازب.

انطلق الناس»[١].

وقد ذكر الخطيب في «تاريخه»[٢] في ترجمة سهل بن عبيد الله بن داود بن سليمان أبي نصر البخاري: حدثنا محمد بن نوح الجُنْدَيْسَابوري، حدثنا جعفر بن محمد بن عيسىٰ الناقد، حدثنا سهل بن عثمان، حدثنا عبد الله بن مِسْعر بن كِدَام، عن جعفر، عن القاسم بن عبد الرحمن، عن أبي أمامة قال: قال رسول الله ﷺ: «**يأتي علىٰ جهنم يوم ما فيها من بني آدم أحد، تخفق أبوابها، كأنها أبواب الموحدين**»، وليس العمدة علىٰ هذا وحده؛ فإن إسناده ضعيف.

وقد روي من وجه آخر عن ابن مسعود قد تقدم[٣].

فصل[٤]

والذين قطعوا بأبدية النار وأنها لا تفنىٰ لهم طرق:

أحدها: الآيات والأحاديث الدالة علىٰ خلودهم فيها، وأنهم لا يموتون، وما هم منها بمخرجين، وأن الموت يُذْبح بين الجنة والنار، وأن الكفار لا يدخلون الجنة حتىٰ يلج الجمل في سَمّ الخِيَاط، وأمثال هذه النصوص، وهذه الطريق لا تدل علىٰ ما ذكروه، وإنما تدل علىٰ أنها ما دامت باقية فهم

---

(١) قطعة من حديث اختصرها المؤلف، وهو عند البخاري (٤٥٨١)، ومسلم (٣٠٢) من حديث أبي سعيد الخدري.

(٢) (١٠/ ١٧٧)، وقد تقدم تخريجه وبيان وضعه (٢/ ٣٠٨).

(٣) انظر: (٢/ ٣٠٣).

(٤) انظر: «الرد علىٰ من قال بفناء الجنة والنار» (٧١-٧٩).

فيها، فأين فيها ما يدل علىٰ عدم فنائها؟

الطريق الثاني: دعوىٰ الإجماع علىٰ ذلك، وقد ذكرنا من أقوال الصحابة والتابعين ما يدل علىٰ أن الأمر بخلاف ما قالوا، حتىٰ لقد ادُّعِي إجماع الصحابة من هذا الجانب استنادًا إلىٰ تلك النقول التي لا يُعْلم عنهم خلافُها.

الطريق الثالث: إنه كالمعلوم بالضرورة من دين الإسلام أن الجنة والنار لا تفنيان، بل هما باقيتان، ولهذا أنكر أهل السنة كلهم علىٰ أبي الهُذَيل وجَهْم وشيعتهما ممن قال بفناء الجنة والنار، وعدوا أقوالهم من أقوال أهل البدع المخالفة لما جاء به الرسول ﷺ، ولا ريب أن هذا من أقوال أهل البدع[1] التي خرجوا بها عن السنة.

ولكن من أين تصح دعوىٰ العلم النظري أن النار باقية ببقاء الله، دائمة بدوامه؟ فضلًا عن العلم الضروري، فأين في الأدلة الشرعية أو العقلية دليل واحد يقتضي ذلك؟

الطريق الرابع: أن السنة المستفيضة أو المتواترة أخبرت بخروج أهل التوحيد من النار دون الكفار، وهذا معلوم من السنة قطعًا، وهذا الذي قالوه حق لا ريب فيه، ولكن أهل التوحيد خرجوا منها وهي باقية لم تفنَ ولم تعدم، والكفار لا يحصل لهم ذلك، بل هم باقون فيها ما بقيت.

الطريق الخامس: أن العقل يدل علىٰ خلود الكفار فيها، وعدم خروجهم منها، فإن نفوسهم غير قابلة للخير، فإنهم لو خرجوا منها لعادوا كفارًا كما كانوا، وقد أشار تعالىٰ إلىٰ ذلك بقوله: ﴿وَلَوْ رُدُّوا۟ لَعَادُوا۟ لِمَا نُهُوا۟ عَنْهُ﴾ [الأنعام:

---

(١) من قوله: «المخالفة لما جاء» إلىٰ هنا ساقط من «م».

٢٨]، وهذا يدل علىٰ غاية عُتُوِّهم وإصرارهم، وعدم قبول الخير فيهم بوجه من الوجوه، فلا تصلح نفوسهم الشرّيرة الخبيثة إلا للعذاب، ولو صلحت لصلحت علىٰ طول العذاب.

فحيث لم يؤثّر عذابهم تلك الأحقاب الطويلة في نفوسهم، ولم يطيّبها؛ عُلِم أنه لا قابلية فيهم للخير أصلًا، وأن أسباب العذاب لم تطفأ من نفوسهم، فلا يُطفَأ العذاب المترتب عليها.

وهذه الطريق وإن أُنْكِرت ببادئ الرأي فهي طريق قوية، وهي ترجع إلىٰ طريق الحكمة، وأن الحكمة التي اقتضت دخولهم هي التي اقتضت خلودهم.

ولكن هذه الطريق مُحَرّم سلوكها علىٰ نفاة الحكمة، وعلىٰ مثبتيها من المعتزلة والقدرية، أما النفاة فظاهر، وأما المثبتة فالحكمة عندهم أن عذابهم لمصلحتهم، وهذا إنما يصح إذا كان لهم حالتان: حالة يُعَذَّبون فيها لأجل مصلحتهم، وحالة يزول عنهم العذاب لتحصل لهم تلك المصلحة، وإلا فكيف تكون مصلحتهم في عذاب لا انقطاع له أبدًا؟!

وأما من يثبت حكمة راجعة إلىٰ الرب تعالىٰ، فيمكنهم سلوك هذه الطريق، لكن يقال: الحكمة لا تقتضي دوام عذابهم بدوام بقائه سبحانه، وهو لم يخبر بأنه خلقهم لذلك، وإنما يُعذّبون لغاية محمودة إذا حصلت حصل المقصود من عذابهم، وهو سبحانه لا يعذّب خلقه سُدىٰ، وهو قادر علىٰ أن ينشئهم بعد العذاب الطويل نشأة أخرىٰ مجرّدة عن تلك الشرور والخبائث التي كانت في نفوسهم، وقد أزالها طولُ العذاب، فإنهم خُلِقوا قابلين للخير علىٰ الفطرة، وهذا القبول لازم لخلقتهم، وبه أقرّوا بصانعهم وفاطرهم،

وإنما طرأ عليه ما أبطل مقتضاه، فإذا زال ذلك الطارئ بالعذاب الطويل بقي أصل القبول بلا معارض.

وأما قوله تعالىٰ: ﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ﴾ فهذا قبل مباشرتهم للعذاب، قال تعالىٰ: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وُقِفُوا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبَ بِآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴿٢٧﴾ بَلْ بَدَا لَهُم مَّا كَانُوا يُخْفُونَ مِن قَبْلُ وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾ [الأنعام: ٢٧ - ٢٨]، فتلك الخبائث والشرور قائمة بنفوسهم لم تُزِلها النار، فلو رُدّوا لعادوا؛ لقيام المُقتضِي للعَوْد، ولكن أين أخبر سبحانه أنه لو رَدّهم بعد العذاب الطويل السّرمد لعادوا لما نهوا عنه؟

وسر المسألة أن الفطرة الأصلية لابدّ أن تعمل عملها، كما عمل الطارئ عليها عمله، وهذه الفطرة عامة لجميع بني آدم، كما في «الصحيحين»[1] من حديث أبي هريرة عن النبي ﷺ: «**ما من مولود إلا يولد علىٰ الفطرة ـ وفي لفظ ـ علىٰ هذه الملة**».

وفي «صحيح مسلم»[2] من حديث عياض بن حمار المُجَاشِعي، عن النبي ﷺ فيما يروي عن ربه قال: «**وإني خلقت عبادي حنفاء كلهم، وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم، وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أُنزل به سلطانًا**».

فأخبر أن الأصل فيهم الحنيفية، وأنهم خُلِقوا عليها، وأن ضدّها عارض فيهم باقتطاع الشياطين لهم عنها، فمن الممتنع أن يَعْمل أثرُ اقتطاع الشياطين

---

(١) تقدم تخريجه (١/ ١٠٣)، واللفظ المشار إليه عند مسلم (٢٦٥٨).

(٢) تقدم تخريجه (٢/ ٦٥).

عمَلَهُ ولا يَعْمل أثرُ خَلْق الرحمن جل جلاله عمَلَه، والكل خَلْقه سبحانه، فلا خالق سواه، ولكن ذاك خَلْق يحبه ويرضاه، ويضاف أثره إليه، وهذا خَلْق يبغضه ويسخطه، ولا يضاف أثره إليه؛ فإن الشر ليس إليه، والخير كله في يديه.

فإن قيل: فقد قال سبحانه: ﴿وَلَوْ عَلِمَ ٱللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَّأَسْمَعَهُمْ﴾ [الأنفال: ٢٣]، وهذا يقتضي أنه لا قابلية فيهم، ولا خير عندهم البتّة، ولو كان عندهم خير لخرجوا به من النار مع الموحدين؛ فإنه سبحانه يُخْرِج مِن النار مَن في قلبه أدنىٰ أدنىٰ أدنىٰ مثقال ذرة من خير، فعُلِم أن هؤلاء ليس معهم هذا القدر اليسير من الخير.

قيل: الخير في هذا الحديث هو الإيمان بالله ورسله، كما في اللفظ الآخر: «**أدنىٰ أدنىٰ أدنىٰ مثقال ذرة من إيمان**»(١)، وهو تصديقُ رسله والانقياد لهم بالقلب والجوارح.

وأما الخير في الآية فالمراد به: القبول والزكاة والنور ومعرفة قدر النعمة وشكر المنعِم عليها، فلو علم الله سبحانه ذلك فيهم لأسمعهم إسماعًا ينتفعون به؛ فإنهم قد سمعوا سماعًا تقوم به عليهم الحجة، فتلك القابلية ذهب أثرها، وتعطّلت بالكفر والجحود، وعادت كالشيء المعدوم الذي لا يُنْتَفع به، وإنما ظهر أثرها في قيام الحجة عليهم، ولم يظهر أثرها في انتفاعهم بما علموه وتيقنوه.

فإن قيل: فالغلام الذي قتله الخضر طُبع يوم طُبع كافرًا.

---

(١) أخرجه البخاري (٧٥١٠)، ومسلم (١٩٣) من حديث أنس.

وقال نوح عليه السلام عن قومه: ﴿وَلَا يَلِدُوٓاْ إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا﴾ [نوح: ٢٧].

وفي الحديث الذي رواه الإمام أحمد والترمذي(١) مرفوعًا: «**إن بني آدم خُلِقوا علىٰ طبقات شَتَّىٰ، فمنهم من يولد مؤمنًا، ويحيىٰ مؤمنًا، ويموت مؤمنًا، ومنهم من يولد كافرًا، ويحيىٰ كافرًا، ويموت كافرًا**» الحديث.

قيل: هذا لا يناقض كونه مولودًا علىٰ الفطرة؛ فإنه طُبِع ووُلِد مقدَّرًا كفرُه إذا عقل، وإلا ففي حال ولادته لا يَعرف كفرًا ولا إيمانًا، فهي حال مقدَّرة لا مقارِنة للعامل، فهو مولود علىٰ الفطرة ومولود كافرًا باعتبارين صحيحين ثابتين له، هذا بالقبول وإيثار الإسلام لو خُلِّي، وهذا بالفعل والإرادة إذا عقل، فإذا جَمَعْتَ بين الفطرة السابقة، والرحمة السابغة الغالبة، والحكمة البالغة، والغنىٰ التام، وقَرَنْتَ بين فطرته ورحمته، وحكمته وغناه= تبيّن لك الأمر.

الطريق السادس: قياس دار العدل علىٰ دار الفضل، وأن هذه كما أنها أبدية فالأخرىٰ كذلك؛ لأن هذه توجب رحمته، وهذه توجب عدله، وعدله ورحمته من لوازم ذاته.

وهذه الطريق غير نافذة؛ فإنّ العدلَ حقُّهُ سبحانه، لا يجب عليه أن يستوفيه، ولا يلحقه بتركه نقصٌ ولا ذمٌّ بوجه من الوجوه، والفضلَ وعدُهُ

---

(١) أحمد (١١١٤٣)، والترمذي (٢١٩١) من حديث أبي سعيد الخدري، وقال الترمذي: «حسن صحيح»، وفي إسناده علي بن جدعان ضعيف، وقد انفرد بهذا السياق، انظر: «السلسلة الضعيفة» (٢٩٢٧).

الذي وَعَد به عباده، وأحقّه على نفسه، والفرق بين الدارين من وجوه عديدة شرعًا وعقلًا(١):

أحدها: أن الله سبحانه أخبر بأن نعيم الجنة ما له من نفاد، وأن عطاء أهلها غير مجذوذ، وأنه غير ممنون، ولم يجئ ذلك في عذاب أهل النار.

الثاني: أنه أخبر بما يدل على انتهاء عذاب أهل النار في عدة آيات، كما تقدم، ولم يخبر بما يدل على انتهاء نعيم أهل الجنة، ولهذا احتاج القائلون بالتأبيد الذي لا انقطاع له إلى تأويل تلك الآيات، ولم يجئ في نعيم أهل الجنة ما يحتاجون إلى تخصيصه بالتأويل.

الثالث: أن الأحاديث التي جاءت في انتهاء عذاب النار لم يجئ شيء منها في انتهاء نعيم الجنة.

الرابع: أن الصحابة والتابعين إنما ذكروا انقطاع العذاب، ولم يذكر أحد منهم انقطاع النعيم.

الخامس: أنه قد ثبت أن الله سبحانه يُدْخِل الجنة بلا عمل أصلًا، بخلاف النار.

السادس: أنه سبحانه يُنْشِئ في الجنة خلقًا ينعّمهم فيها، ولا يُنْشِئ في النار خلقًا يعذّبهم بها.

السابع: أن الجنة من مقتضى رحمته، والنار من مقتضى غضبه، وأن الذين يدخلون النار أضعاف الذين يدخلون الجنة، فلو دام عذاب

---

(١) انظر: «الرد على من قال بفناء الجنة والنار» (٨٠-٨٣).

هؤلاء كدوام نعيم هؤلاء لغلب غضبُهُ رحمتَه، فكان الغضب هو الغالب السابق، وهذا ممتنع.

الثامن: أن الجنة دار فضله، والنار دار عدله، وفضلُهُ يغلب عدلَه.

التاسع: أن النار دار استيفاء حقه الذي له، والجنة دار وفاء حقه الذي أحقّه هو على نفسه، وهو سبحانه يترك حقّه ولا يترك الحق الذي أحقّه على نفسه.

العاشر: أن الجنة هي الغاية التي خُلِقوا لها في الآخرة، وأعمالها هي الغاية التي خُلِقوا لها في الدنيا، بخلاف النار؛ فإنه سبحانه لم يخلق خلقه للكفر به والإشراك، وإنما خلقهم لعبادته، وليرحمهم.

الحادي عشر: أن النعيم من موجَب أسمائه وصفاته، والعذاب إنما هو من أفعاله، قال تعالى: ﴿۞ نَبِّئْ عِبَادِي أَنِّي أَنَا الْغَفُورُ الرَّحِيمُ ﴿٤٩﴾ وَأَنَّ عَذَابِي هُوَ الْعَذَابُ الْأَلِيمُ﴾ [الحجر: ٤٩- ٥٠]، وقال: ﴿إِنَّ رَبَّكَ لَسَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [الأعراف: ١٦٧]، وقال تعالى: ﴿اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ وَأَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [المائدة: ٩٨]، وما كان من مقتضى أسمائه وصفاته فإنه يدوم بدوامه.

فإن قيل: فإنّ العذاب صادر عن عزّته وحكمته وعدله، وهذه أسماء حسنى وصفات كمال، فيدوم ما صدر عنها بدوامها.

قيل: لعَمرُ الله؛ إن العذاب صدر عن عزّة وحكمة وعدل، وانتهاؤه عند حصول المقصود منه يصدر عن عزّة وحكمة وعدل، فلم يَخرج العذاب ولا انقطاعه عن عزّته وحكمته وعدله، ولكن عند انتهائه تكون عزّة مقرونة

برحمة، وحكمة مقرونة بجود وإحسان وعفو وصفح، فالعزّة والحكمة لم تزولا ولم تنقصا، بل يصدر جميع ما خلقه ويخلقه، وأمر به ويأمر: عن عزّته وحكمته.

الثاني عشر: أن العذاب مقصود لغيره لا لنفسه، وأما الرحمة والإحسان والنعيم فمقصود لنفسه، فالنعيم والإحسان غاية، والعذاب والألم وسيلة، فكيف يُقاس(١) أحدُهما بالآخر؟

الثالث عشر: أنه سبحانه أخبر أن رحمته وسعت كل شيء، وأن رحمته سبقت غضبه، وأنه كتب علىٰ نفسه الرحمة، فلابد أن تسع رحمتُه هؤلاء المعذَّبين، فلو بقوا في العذاب لا إلىٰ غاية لم تسعهم رحمتُه، وهذا ظاهر جدًّا.

فإن قيل: فقد قال سبحانه عقيبها: ﴿فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ﴾ إلىٰ آخر الآية [الأعراف: ١٥٦]، فخرج غيرهم منها لخروجهم من الوصف الذي تُسْتحق به.

قيل: الرحمة المكتوبة لهؤلاء هي غير الرحمة الواسعة لجميع الخلق، بل هي رحمة خاصة خصّهم بها دون غيرهم، وكتبها لهم دون من سواهم، وهم أهل الفلاح الذين لا يُعذَّبون، بل هم أهل الرحمة والفوز والنعيم، وذُكِرَ الخاصُّ بعد العام استطرادًا، وهو كثير في القرآن، بل قد يُسْتطرَد من الخاص إلىٰ العام، كقوله: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا ۖ فَلَمَّا تَغَشَّىٰهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيفًا فَمَرَّتْ بِهِۦ ۖ فَلَمَّآ أَثْقَلَت دَّعَوَا ٱللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ

(١) «م»: «يقابل».

ءَاتَيْتَنَا صَٰلِحًا لَّنَكُونَنَّ مِنَ ٱلشَّٰكِرِينَ ﴿١٨٩﴾ فَلَمَّآ ءَاتَىٰهُمَا صَٰلِحًا جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ فِيمَآ ءَاتَىٰهُمَا ۚ فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٩ - ١٩٠]، فهذا استطراد من ذِكْر الأبوين إلىٰ ذِكْر الذرّية.

ومن الاستطراد قوله: ﴿وَلَقَدْ زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ (١) وَجَعَلْنَٰهَا رُجُومًا لِّلشَّيَٰطِينِ﴾ [الملك: ٥]، فالتي جُعِلتْ رجومًا ليست هي التي زُيِّنتْ بها السماء، ولكن استطرد من ذكر النوع إلىٰ نوع آخر، وأعاد ضمير الثاني علىٰ الأول؛ لدخولهما تحت جنس واحد.

فهكذا قوله: ﴿وَرَحْمَتِى وَسِعَتْ كُلَّ شَىْءٍ ۚ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٦]، فالمكتوب للذين يتقون نوع خاص من الرحمة الواسعة.

والمقصود أن الرحمة لابد أن تسع أهلَ النار، ولابد أن تنتهي حيث ينتهي العلم، كما قالت الملائكة: ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَىْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا﴾ [غافر: ٧].

الرابع عشر: أنه قد صَحَّ عنه ﷺ في حديث الشفاعة قول أولي العزم: «**إن ربي قد غضب اليوم غضبًا لم يغضب قبله مثله، ولن يغضب بعده مثله**»(٢)، وهذا صريح في أن ذلك الغضب العظيم لا يدوم، ومعلوم أن أهل النار إنما دخلوها بذلك الغضب، فلو دام ذلك الغضب لدام عذابهم؛ إذ هو

---

(١) «د» «م»: ﴿إِنَّا زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِزِينَةٍ ٱلْكَوَاكِبِ﴾ [الصافات: ٦]، وهو سهو من المؤلف فيما يظهر جمع فيه بين آيتي الصافات والملك، بدلالة إشارته إلىٰ عود الضمير الثاني، وهذا ينطبق علىٰ آية الملك فحسب.

(٢) تقدم تخريجه (٢/ ٢٦٣).

موجَب ذلك الغضب، فإذا رضي الرب تبارك وتعالىٰ وزال ذلك الغضب زال موجَبه.

وهذا كما أن عقوبات الدنيا العامة وبلاؤها آثار غضبه، فإذا استمر غضبه استمر ذلك البلاء، فإذا رضي وزال غضبه زال البلاء، وخَلَفَتْه الرحمة.

الخامس عشر: أنّ رضاه أحبُّ إليه من غضبه، وعفوَهُ أحبُّ إليه من عقوبته، ورحمتَهُ أحبُّ إليه من عذابه، وعطاءَهُ أحبُّ إليه من منعه، وإنما يقع الغضب والعقوبة والمنع بأسباب تناقض موجَب تلك الصفات والأسماء.

وهو سبحانه كما يحب أسماءه وصفاته فإنه يحب آثارها وموجبَها، كما في الحديث: «**إنه وتر يحب الوتر**»(١)، «**جميل يحب الجمال**»(٢)، «**نظيف يحب النظافة**»(٣)، «**عفو يحب العفو**»(٤)، وهو شكور يحب الشاكرين، عليم يحب العالِمين، جواد يحب أهل الجود، حَيِيّ سِتِّير يحب أهل الحياء والستر، صبور يحب الصابرين، رحيم يحب الرحماء.

فهو يكره ما يضاد ذلك، ولذلك كره الكفر والفسوق والعصيان والظلم والجهل؛ لمضادة هذه الأوصاف لأوصاف كماله، فلا بدّ أن يكون المترتب

---

(١) جزء من حديث أخرجه البخاري (٦٤١٠)، ومسلم (٢٦٧٧) من حديث أبي هريرة.

(٢) جزء من حديث أخرجه مسلم (٩١) من حديث عبد الله بن مسعود.

(٣) جزء من حديث أخرجه الترمذي (٢٧٩٩)، وأبو يعلىٰ (٧٩٠) من حديث سعد بن أبي وقاص، قال الترمذي: «هذا حديث غريب، وخالد بن إلياس يُضعّف»، وانظر: «الكامل» لابن عدي (٤/ ٢٣٩).

(٤) هو بهذا اللفظ عند أحمد (٣٩٧٧) وغيره بإسناد ليّن، ويشهد له حديث عائشة الصحيح في دعاء ليلة القدر عند الترمذي (٣٥٣١) وغيره.

علىٰ هذه الأوصاف أكره إليه من الأثر الذي يترتب علىٰ الأوصاف[1] الموافقة لأسمائه وصفاته، ولكن يريده سبحانه لاستلزامه ما يحبه ويرضاه، فهو مراد له إرادة اللوازم المقصودة لغيرها، إذ هي مفضية إلىٰ ما يُحب، فإذا حصل بها ما يحبّه، وأدت إلىٰ الغاية المقصودة له سبحانه؛ لم تبق مقصودة لا لنفسها ولا لغيرها، فتزول وتخلفها أضدادها التي هي أحب إليه سبحانه منها، وهي موجَب أسمائه وصفاته.

فإن فهمتَ سرّ هذا الوجه وإلا فجاوزه إلىٰ ما قبله، ولا تعجل بإنكاره.

هذا، وسرّ المسألة أنه سبحانه حكيم رحيم إنما يخلق بحكمة ورحمة، فإذا عَذّب من يعذبه بحكمة كان هذا جاريًا علىٰ مقتضاها، كما يوجد في الدنيا من العقوبات الشرعية والقدرية، إذ فيها[2] من التهذيب والتأديب والزجر والرحمة واللطف ما يزكّي النفوس ويطيبها ويمحّصها ويخلّصها من شرها وخبثها.

والنفوس الشريرة الظالمة التي لو رُدَّت إلىٰ الدنيا قبل العذاب لعادت لما نُهِيت عنه لا يصلح أن تسكن دار السلام التي تنافي الكذب والشرّ والظلم، فإذا عُذِّبت هذه النفوس بالنار عذابًا يخلّصها من ذلك الشر، ويُخرِج خبثها؛ كان هذا معقولًا في الحكمة، كما يوجد في عذاب الدنيا.

وخَلْق مَنْ فيه شر يزول بالتعذيب من تمام الحكمة.

أما خَلْق نفوس شرّيرة لا يزول شرّها البتّة، وإنما خُلِقت للشر المحض،

---

(١) من قوله: «فلابد أن يكون» إلىٰ هنا ساقط من «د».

(٢) «إذ فيها» من «م».

وللعذاب السّرْمَد الدائم بدوام خالقها سبحانه= فهذا لا تظهر موافقته للحكمة والرحمة، وإن دخل تحت القدرة، فدخوله تحت الحكمة والرحمة ليس بالبيّن.

فهذا ما وصل إليه النظر في هذه المسألة التي تَكِع[١] فيها عقول العقلاء.

وكنت سألتُ عنها شيخ الإسلام ـ قدّس الله روحه ـ فقال لي: «هذه مسألة عظيمة كبيرة»، ولم يُجِب فيها بشيء.

فمضىٰ علىٰ ذلك زمن حتىٰ رأيت في «تفسير عَبْد بن حُمَيد الكَشِّي» بعض تلك الآثار التي ذَكَرْتُ، فأرسلتُ إليه الكتاب وهو في محبسه[٢] الآخِر، وعلّمتُ علىٰ ذلك الموضع، وقلتُ للرسول: قل له: إن هذا الموضع يُشكل عليه، ولا يدري ما هو؟

فكتب فيها مصنَّفه المشهور رحمة الله عليه[٣].

فمن كان عنده فَضْل علم فلْيَجُدْ به، فإنّ فوق كل ذي علم عليم.

وأنا في هذه المسألة علىٰ قول أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، فإنه ذَكَر دخول أهلِ الجنةِ الجنةَ، وأهلِ النارِ النارَ، ووصف ذلك أحسن صفة، ثم قال: «ويفعل الله بعد ذلك في خلقه ما يشاء»[٤].

---

(١) من كَعَّ عن الشيء إذا ارتد عنه هيبة، كما في «جمهرة اللغة» (١/ ١٥٦)، ورسمت في «م»: «بلغ» بإهمال أوله.

(٢) «د»: «مجلسه» تحريف.

(٣) وهي الرسالة المعنونة بـ«الرد علىٰ من قال بفناء الجنة والنار» والله أعلم.

(٤) لم أقف عليه، وقد أورده المؤلف في «الصواعق - مختصره» (٦٦٣)، و«حادي =

وعلىٰ مذهب عبد الله بن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا حيث يقول: «لا ينبغي لأحد أن يحكم علىٰ الله في خلقه، ولا ينزلهم جنة ولا نارًا»، ذكر ذلك في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿قَالَ ٱلنَّارُ مَثْوَىٰكُمْ خَٰلِدِينَ فِيهَآ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الأنعام: ١٢٨][(١)].

وعلىٰ مذهب أبي سعيد الخدري، حيث يقول: «انتهىٰ القرآن كله إلىٰ هذه الآية: ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هود: ١٠٧]»[(٢)].

وعلىٰ مذهب قتادة حيث يقول في قوله: ﴿إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ﴾: «الله أعلم بثَنِيّته[(٣)] علىٰ ما وقعت»[(٤)].

وعلىٰ مذهب ابن زيد حيث يقول: «أخبَرَنا الله بالذي يشاء لأهل الجنة فقال: ﴿عَطَآءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾، ولم يخبرنا بالذي يشاء لأهل النار»[(٥)].

والقول بأن النار وعذابها دائم بدوام الله خبر عن الله عز وجل بما يفعله، فإن لم يكن مطابقًا لخبره عن نفسه بذلك وإلا كان قولًا عليه بغير علم، والنصوص لا تُفْهِم ذلك، والله أعلم.

= الأرواح» (٢/ ٧٩١).

(١) تقدم تخريجه (٢/ ٣١١).

(٢) تقدم تخريجه بنحوه (٢/ ٣٠٣).

(٣) الثَنِيّة والثُّنْيا بمعنىٰ: ما استثنيته من الشيء، كما في «المحكم» (١٠/ ٢٠٠).

وتحرّفت في «م» إلىٰ: «بمشيئته»، وفي «ط»: «بتبيّنه».

(٤) أخرجه عبد الرزاق في «التفسير» (١٢٥٠)، وابن جرير (١٢/ ٥٧٩)، وابن أبي حاتم (١١٢٣٧).

(٥) أخرجه ابن جرير (١٢/ ٥٨٣).

فصل

وههنا مذاهب أخرىٰ باطلة:

منها قول من قال: إنهم يعذَّبون في النار مدة لُبْثهم في الدنيا.

وقول من قال: إنها تنقلب عليهم طبيعة نارية يلتذّون بها، كما يلتذّ صاحب الجَرَب بالحكّ.

وقول من يقول: إنها تفنىٰ هي والجنة جميعًا، وتعودان عدمًا محضًا.

وقول من يقول: تفنىٰ حركاتهما، ويبقىٰ أهلهما[1] في سكون دائم.

ولم يوفَّق للصواب في هذا الباب غير الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ ومَن سلك سبيلهم، وبالله التوفيق.

فصل

فإن قيل: فما الحكمة في كون الكفار أكثر من المؤمنين، وأهل النار أضعاف أضعاف أهل الجنة، كما قال تعالىٰ: ﴿وَمَآ أَكۡثَرُ ٱلنَّاسِ وَلَوۡ حَرَصۡتَ بِمُؤۡمِنِينَ﴾ [يوسف: ١٠٣]، وقال: ﴿وَقَلِيلٞ مِّنۡ عِبَادِيَ ٱلشَّكُورُ﴾ [سبأ: ١٣]، وقال: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَقَلِيلٞ مَّا هُمۡۗ﴾ [ص: ٢٤]، وقال: ﴿وَإِن تُطِعۡ أَكۡثَرَ مَن فِي ٱلۡأَرۡضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۚ﴾ [الأنعام: ١١٦]، وبعْثُ النار من كل ألف تسعمائة وتسعة وتسعون، وواحد إلىٰ الجنة؟

---

(١) «د»: «تفنىٰ حركاتها، ويبقىٰ أهلها» علىٰ الإفراد، والمثبت من «م» موافق لما ذكره المؤلف في «حادي الأرواح» (٢/ ٧٣٣) من أن أبا الهذيل العلاف كان يرىٰ ذلك في الجنة والنار طردًا لامتناع حوادث لا نهاية لها.

وكيف نشأ هذا عن الرحمة الواسعة الغالبة، وعن الحكمة البالغة، وهلّا كان الأمر بالضدّ من ذلك؟!

قيل: هذا السؤال من أظهر الأدلة علىٰ قول الصحابة والتابعين في هذه المسألة، وأنّ الأمر يعود إلىٰ الرحمة التي وسعت كل شيء، وسبقت الغضب وغلبته، وعلىٰ هذا فاندفع السؤال بالكلية.

ثم نقول: المادة الأرضية اقتضت حصول التفاوت في النوع الإنساني، كما في «المسند» و «الترمذي»[1] عنه ﷺ: **«إنّ الله خَلَق آدم من قبضة قبضها من جميع الأرض، فكان منهم الخبيث والطيب، والسَّهْل والحَزْن، وغير ذلك»**، فاقتضت مادة النوع الإنساني تفاوتهم في أخلاقهم وإراداتهم وأعمالهم.

ثم اقتضت حكمة العزيز الحكيم أن ابتلىٰ المخلوق من هذه المادة بالشهوة والغضب والحبّ والبغض ولوازمها، وابتلاه بعدوّه الذي لا يألوه خبالًا، ولا يغفل عنه، ثم ابتلاه مع ذلك بزينة الدنيا، وبالهوىٰ الذي أُمِر بمخالفته، هذا علىٰ ضعفه وحاجته، وزَيّن له حُبّ الشهوات من النساء والبنين والقناطير المُقَنْطرة من الذهب والفضة والخيل المُسَوَّمة والأنعام والحرث، وأمره بترك قضاء أوطاره وشهواته في هذه الدار الحاضرة العتيدة المشاهدَة إلىٰ دار أخرىٰ، غايته إنما تحصل فيها بعد طي الدنيا والذهاب بها.

وكان مقتضىٰ الطبيعة الإنسانية أن لا يثبت علىٰ هذا الابتلاء أحد، وأنْ يذهب الناس كلهم مع مَيْل الطبع، وداعي الغضب والشهوة، فلم يَحُل بينهم

---

(١) تقدم تخريجه (٢/ ٢٤٦).

وبين ذلك خالقُهم وفاطرُهم، بل أرسل إليهم رسله، وأنزل عليهم كتبه، وبيّن لهم مواقع رضاه وغضبه، ووعدهم علىٰ مخالفة هواهم وطبائعهم أكمل اللذات في دار النعيم، فلم تَقْوَ عقولُ الأكثرين علىٰ إيثار الآجل المنتظَر بعد زوال الدنيا علىٰ هذا الحاضر العاجل المشاهَد.

وقالوا: كيف يباع نقد حاضر ـ وهو قَبْض باليد ـ بنسيئة مؤخَّرة وُعِدنا بحصولها بعد طي الدنيا وخراب العالم؟

ولسان حال أكثرهم يقول:

خُذ ما تراه ودع شيئًا سمعتَ به(١)

فساعدَ التوفيقُ الإلهي مَنْ عَلِم أنه يصلح لمواقع فضله، فأمدّه بقوة إيمان وبصيرة، رأىٰ في ضوئها حقيقة الآخرة ودوامها، وما أعد الله فيها لأهل طاعته وأهل معصيته، ورأىٰ حقيقةَ الدنيا وسرعةَ انقضائها وقلّةَ وفائها وظلمَ شركائها، وأنها كما وصفها الله تعالىٰ لعبٌ ولهو وزينة، وتفاخر بين أهلها، وتكاثر في الأموال والأولاد، وأنها كغيث أعجب الكفارَ نباتُه، ثم يهيج فتراه مصفرًّا، ثم يكون حطامًا.

فنشأنا في هذه الدار ونحن منها وبنوها، لا نألف غيرها، وحَكَمت العاداتُ، وقَهَر سلطانُ الهوىٰ، وساعده داعي النفوس، وتقاضاه موجِب الطباع، وغلب الحسُّ علىٰ العقل، وكانت الدولة له، والناس علىٰ دين الملك.

ولا ريب أن الذي يخرق هذه الحجب كلها، ويقطع هذه العلائق،

---

(١) تقدمت نسبته (٢/ ٧٧).

ويخالف العوائد، ولا يستجيب لداعي الطبع، ويعصي سلطان الهوىٰ= لا يكون إلا الأقل.

ولهذا كانت المادة النارية أقل اقتضاء لهذا الصنف من المادة الترابية؛ لخفة النار وطيشها، وكثرة تقلّبها، وسرعة حركتها، وعدم ثباتها، وأما المادة المَلَكية فبريئة من ذلك، فلذلك كان المخلوق منها خيرًا كله، فالعقلاء المخاطَبون مخلوقون من هذه المواد الثلاث.

واقتضت الحكمة أن يكونوا علىٰ هذه الصفة والخلقة، ولو كانوا علىٰ غير ذلك لم يحصل مقصود الامتحان والابتلاء، وتنوّع العبودية، وظهور آثار الأسماء والصفات، فلو كان أهل الإيمان والخير هم الأكثرين الغالبين لفاتت مصلحة الجهاد وتوابعه التي هي من أجَلّ أنواع العبودية، وفات الكمال المترتّب علىٰ ذلك، فلا أحسن مما اقتضته حكمة أحكم الحاكمين في المخلوق من هذه المواد.

ثم إنه سبحانه يُخَلّص ما في المخلوق من تَيْنك المادّتين من الخَبَث والشر، ويمحّصه ويستخرج طَيّبه إلىٰ دار الطيبين، ويلقي خبيثه حيث تُلْقَىٰ الخبائث والأوساخ، وهذا غاية الحكمة، كما هو الواقع في جواهر المعادن المنتفَع بها من الذهب والفضة والحديد والصُّفْر، فخلاصة هذه المواد وطيبها أقل من وسخها وخبيثها، والناس زَرْع الأرض، والجزء الصافي من الزرع بعد زُوَانِه وقَصْله وعَصْفه وتِبْنه(١) أقل من بقية الأجزاء؛ وتلك

(١) الزُوَان والقَصْل والعَصْف والتِبْن: ما يُرمىٰ من القشور والعوالق ونحوها عند نَخْل الحبوب بالغِرْبال، وهي من رديء الطعام، علىٰ فروق بينها تنظر في المظان، كـ «المخصص» (٣/ ١٨١، ١٨٤-١٨٥).

الأجزاء كالصِّوَان له والوقاية، كالحطب والشوك للثمر، والتراب والحجارة للمعادن النفيسة.

فصل

الوجه السابع والثلاثون: قوله: «وأيّ حكمة في تسليط أعدائه على أوليائه يسومونهم سوء العذاب؟»

فكم لله في ذلك من حِكَم باهرة:

منها: حصول محبوبه من عبودية الصبر والجهاد وتحمّل الأذى فيه، والرضا عنه في السراء والضراء، والثبات على عبوديته، وطاعته مع قوة المعارِض وغلبته وشوكته، وتمحيص أوليائه من أحكام البشرية ودواعي الطباع ببذل نفوسهم له، وأذى أعدائه لهم، وتميّز الصادق من الكاذب، ومَن يريد الله ويعبده على جميع الحالات ممن يعبده على حرف، ولتحصل لهم مرتبة الشهادة التي هي من أعلى المراتب، ولا شيء أبرّ عند الحبيب من بذل محبة نفسه في مرضاته، ومجاهدة عدوّه.

فلله كم في هذا التسليط من نعمة ورحمة وحكمة.

وإذا شئت أن تعلم ذلك فتأمل الآيات من أواخر آل عمران من قوله تعالى: ﴿قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ﴾ إلى قوله: ﴿إِنَّمَا ذَٰلِكُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَآءَهُۥ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ إلى قوله: ﴿مَّا كَانَ ٱللَّهُ لِيَذَرَ ٱلْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَآ أَنتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ ٱلْخَبِيثَ مِنَ ٱلطَّيِّبِ﴾ [آل عمران: ١٣٧ - ١٧٩]، فكان هذا التمييز من بعض حِكَم ذلك التسليط.

ولولا ذلك التسليط لم تظهر فضيلة الصبر والعفو والحلم وكظم الغيظ،

ولا حلاوة النصر والظفر والقهر؛ فإن الأشياء يَظهر حُسْنُها بأضدادها، ولولا ذلك التسليط لم يستوجب الأعداء المَحْق والإهانة والكَبْت.

فاستخرج ذلك التسليط من القوة إلىٰ الفعل ما عند أوليائه؛ فاستحقوا كرامتهم عليه، وما عند أعدائه؛ فاستحقوا عقوبتهم عليه، فكان هذا التسليط مما أظهر حكمته وعزته ورحمته ونعمته في الفريقين، وهو العزيز الحكيم.

الوجه الثامن والثلاثون: قوله: «وأي حكمة في تكليف الثَّقَلَيْن وتعريضهم بذلك للعقوبة وأنواع المشاق؟».

فاعلم أنه لولا التكليف لكان خَلْق الإنسان عبثًا وسُدىٰ، والله يتعالىٰ عن ذلك، وقد نزّه نفسه عنه، كما نزّه نفسه عن العيوب والنقائص، قال تعالىٰ: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ [المؤمنون: ١١٥]، وقال: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنسَانُ أَن يُتْرَكَ سُدًى﴾ [القيامة: ٣٦]، قال الشافعي: «لا يؤمر ولا يُنهىٰ»(١).

ومعلوم أنّ تَرْك الإنسان كالبهائم مهمَلًا معطّلًا مضادٌّ للحكمة؛ فإنه خُلِق لغاية كماله، وكماله أن يكون عارفًا بربه، محبًّا له، قائمًا بعبوديته، قال تعالىٰ: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، وقال: ﴿لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ [الطلاق: ١٢]، وقال: ﴿ذَٰلِكَ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [المائدة: ٩٧].

---

(١) «أحكام القرآن» للشافعي، جمع البيهقي (١/ ٣٦).

فهذه المعرفة وهذه العبودية هما غاية الخلق والأمر، وهما أعظم كمال الإنسان، والله تعالىٰ من عنايته به ورحمته له عَرّضه لهذا الكمال، وهيَّأ له أسبابه الظاهرة والباطنة، ومكَّنه منها.

ومدار التكليف علىٰ الإسلام والإيمان والإحسان، وهي ترجع إلىٰ شكر المُنْعِم(١) كلها، دقيقها ووضيعها وجليلها منه، وتعظيمه وإجلاله ومعاملته بما يليق أن يعامَل به، فتُذكر آلاؤه، ويُشكر فلا يُكفر، ويُطاع فلا يُعصىٰ، ويُذكر فلا يُنسىٰ.

هذا مع تضمّن التكليف لاتصاف العبد بكل خلق جميل، وإتيانه بكل فعل حسن وقول سديد، واجتنابه لكل خلق سيئ، وترك كل فعل قبيح وقول زور، فتكليفه متضمّن لمكارم الأخلاق، ومحاسن الأفعال، وصدق القول، والإحسان إلىٰ الخليقة، وتكميل نفسه بأنواع الكمالات، وهجر أضداد ذلك، والتنزّه عنها، مع تعريضه بذلك التكليف للثواب الجزيل الدائم، ومجاورة ربه في دار البقاء.

فأيّ الأمرين أليق بالحكمة؟ هذا أو إرساله هَمَلًا كالخيل والبغال والحمير، يأكل ويشرب وينكح كالبهائم؟!

وهل يقتضي كماله المقدّس ذلك؟!

﴿فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ ٱلْمَلِكُ ٱلْحَقُّ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْكَرِيمِ فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ ٱلْمَلِكُ ٱلْحَقُّ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْكَرِيمِ﴾ [المؤمنون: ١١٦].

---

(١) «د»: «من النعم»، والمثبت من «م» علىٰ احتمال.

وكيف يليق بذلك الكمال طيُّ بساط الأمر والنهي، والثواب والعقاب، وترْكُ إرسالِ الرسل، وإنزالِ الكتب، وشرْعِ الشرائع، وتقريرِ الأحكام؟

وهل عرف الله مَن جوّز عليه خلاف ذلك؟

وهل ذلك إلا من سوء الظن به؟

قال تعالىٰ: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ إِذْ قَالُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ٩١].

فحُسْن التكليف في العقول كحُسْن الإحسان والإنعام والتفضّل والطَّوْل، بل هو من أبلغ أنواع الإحسان والإنعام، ولهذا سمّىٰ سبحانه ذلك نعمة ومنّة وفضلًا ورحمة، وأخبر أن الفرح به خير من الفرح بالنِّعم المشتركة بين الأبرار والفجار، قال تعالىٰ: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ بَدَّلُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ كُفْرًا وَأَحَلُّوا۟ قَوْمَهُمْ دَارَ ٱلْبَوَارِ ﴿٢٨﴾﴾ [إبراهيم: ٢٨]، فنعمة الله ههنا هي نعمته بمحمد ﷺ، وما بعثه به من الهدىٰ ودين الحق.

وقال: ﴿لَقَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا۟ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ [آل عمران: ١٦٤]، وقال تعالىٰ: ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّۦنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا۟ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٢﴾ وَءَاخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا۟ بِهِمْ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٣﴾ ذَٰلِكَ فَضْلُ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ ذُو ٱلْفَضْلِ ٱلْعَظِيمِ﴾ [الجمعة: ٢- ٤]، وقال: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]، وقال: ﴿قُلْ بِفَضْلِ ٱللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِۦ فَبِذَٰلِكَ فَلْيَفْرَحُوا۟ هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ﴾ [يونس: ٥٨]، وقال: ﴿ٱلْيَوْمَ

أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]، وقال: ﴿وَٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَآ أَنزَلَ عَلَيْكُم مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْحِكْمَةِ يَعِظُكُم بِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٣١]، وقال: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ ٱللَّهِ ۚ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِى كَثِيرٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِى قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ ٱلْكُفْرَ وَٱلْفُسُوقَ وَٱلْعِصْيَانَ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلرَّٰشِدُونَ ﴿٧﴾ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَنِعْمَةً ۚ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [الحجرات: ٧- ٨]، وقال لرسوله: ﴿وَأَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ ۚ وَكَانَ فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾ [النساء: ١١٣].

وهل النعمة والفضل في الحقيقة إلا ذلك وتوابعه، وثمرته في القلوب والأبدان والدنيا والآخرة؟

وهل في العقول السليمة، والفطر المستقيمة أحسن من ذلك، وأليق بكمال الربّ وأسمائه وصفاته؟

الوجه التاسع والثلاثون: قوله في مناظرة الأشعري للجُبّائي في الإخوة الثلاثة الذين مات أحدهم صغيرًا، وبلغ الآخر كافرًا، والثالث مسلمًا: «إنها مناظرة كافية في إبطال الحكمة والتعليل، ورعاية الأصلح».

فلعمر الله؛ إنها مبطلة لطريقة أهل البدع من المعتزلة والقدرية الذين يوجبون على ربهم مراعاة الأصلح لكل عبد، وهو الأصلح عندهم، وفي ظنّهم، فيشرعون له شريعة بعقولهم، ويحجرون عليه، ويحرّمون عليه أن يخرج عنها، ويوجبون عليه القيام بها، ولذلك كانوا من أحمق الناس، وأعظمهم تشبيهًا للخالق بالمخلوق في أفعاله، وأعظمهم له تعطيلًا عن صفات كماله، فنزّهوه عن صفات الكمال، وشبّهوه بخلقه في الأفعال، وأدخلوه تحت الشريعة الموضوعة

بآراء الرجال، وسمّوا ذلك عدلًا وتوحيدًا بالزور والبهتان، وتلك تسمية ما أنزل الله بها من سلطان، فالعدل قيامه بالقسط في أفعاله، والتوحيد إثبات صفات كماله، ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلۡعِلۡمِ قَآئِمَۢا بِٱلۡقِسۡطِۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ ﴿١٨﴾ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُۗ﴾ [آل عمران: ١٨ - ١٩]، فهذا التوحيد والعدل الذي جاء به المرسلون، وذلك التوحيد والعدل الذي جاء به المعطِّلون.

والمقصود أن هذه المناظرة وإن أبطلت قول هؤلاء وزلزلت قواعدهم؛ فإنها لا تبطل حكمة الله التي اختص بها دون خلقه، وطوىٰ بساط الإحاطة بها عنهم، ولم يطلعهم منها إلا علىٰ ما نسبته إلىٰ ما خفي عنهم كقطرة من بحار الدنيا.

فكم لله سبحانه من حكمة في ذلك الذي اخترمه صغيرًا، وحكمةٍ في الذي مَدّ له في العمر حتىٰ بلغ وأسلم، وحكمةٍ في الذي أبقاه حتىٰ بلغ وكفر، ولو كان كل مَن عَلِم أنه إذا بلغ يكفر يخترمه صغيرًا لتعطّل الجهاد والعبودية التي يحبها الله ويرضاها، ولم يكن هناك معارِض، وكان الناس أمة واحدة، ولم تظهر آياته وعجائبه في الأمم، ووقائعه وأيامه في أعدائه، وإقامة الحجج وجدال أهل الباطل بما يدحض شبههم، وينصر الحق ويظهره علىٰ الباطل، إلىٰ أضعاف أضعاف ذلك من الحِكَم التي لا يحصيها إلا الله سبحانه.

والله سبحانه يحب ظهور أثر أسمائه وصفاته في الخليقة، فلو اخترم كل مَن عَلِم أنه يكفر إذا بلغ لفات ذلك، وفواته منافٍ لكمال تلك الأسماء والصفات واقتضائها لآثارها، وقد تقدم بسط ذلك أتم من هذا.

الوجه الأربعون: قوله: «إنه سبحانه ردّ الأمر إلىٰ محض مشيئته بقوله

تعالىٰ: ﴿يُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ وَيَرۡحَمُ مَن يَشَآءُ﴾ [العنكبوت: ٢١]، وقوله: ﴿فَيَغۡفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ﴾ [البقرة: ٢٨٤]، وقوله: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُ﴾ [فاطر: ٨]، وقوله: ﴿لَا يُسۡـَٔلُ عَمَّا يَفۡعَلُ﴾ [الأنبياء: ٢٣]».

فهذا كله حق، ولكن أين فيه إبطال حكمته وحمده والغايات المحمودة المطلوبة بفعله، وأنه لا يفعل شيئًا لشيء، ولا يأمر بشيء لأجل شيء، ولا سبب لفعله ولا غاية؟!

أَفَتَرىٰ أصحابَ الحكمة والتعليل يقولون: إنه لا يفعل بمشيئته، أو أنه يُسأل عما يفعل؟

بل يقولون: إنه يفعل بمشيئة مقارنة للحكمة والمصلحة، ووضع الأشياء مواضعها، وإنه يفعل ما يشاء بأسباب وحِكَم، ولغايات مطلوبة، وعواقب حميدة، فهم مثبتون لملكه وحمده، وغيرهم يثبت ملكًا بلا حمد، أو نوعًا من الحمد مع هضم المُلْك، إذ الربّ(١) تعالىٰ له كمال المُلْك وكمال الحمد، فكونه(٢) يفعل ما يشاء لا يمنع أن يشاء بأسباب وحِكَم وغايات، وأنه لا يشاء إلا ذلك.

وأما قوله تعالىٰ: ﴿لَا يُسۡـَٔلُ عَمَّا يَفۡعَلُ وَهُمۡ يُسۡـَٔلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٣]، فهذا لكمال علمه وحكمته، لا لعدم ذلك.

وأيضًا فسياق الآية في معنىٰ آخر، وهو إبطال إلهية مَن سواه، وإثبات

---

(١) «م»: «والرب».

(٢) «م»: «وكونه».

إلهيته له وحده؛ فإنه سبحانه قال: ﴿أَمِ ٱتَّخَذُوٓاْ ءَالِهَةً مِّنَ ٱلْأَرْضِ هُمْ يُنشِرُونَ ۝٢١ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ۚ فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ۝٢٢ لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢١- ٢٣]، فأين في هذا ما يدل علىٰ إبطال الحكمة والتعليل بوجه من الوجوه؟!

ولكن أهل الباطل يتعلقون بألفاظ ينزلونها علىٰ باطلهم لا تدل عليه، وبمعان متشابهة يشتبه فيها الحق بالباطل، فعمدتهم المتشابه من الألفاظ والمعاني، فإذا فُصِّلت وبُيِّنت تبيّن أنها لا دلالة فيها، وأنها مع ذلك قد تدل علىٰ نقيض مطلوبهم، وبالله التوفيق.

البَابُ الرَّابِعُ وَالعِشْرُونَ

في معنىٰ قول السلف: «من أصول الإيمان: الإيمان بالقدر خيره وشرّه، حلوه ومرّه»

قد تقدم أن القدر لا شرّ فيه بوجه من الوجوه؛ فإنه علم الله، وقدرته، وكتابته[1]، ومشيئته، وذلك خير محض وكمال من كل وجه.

فالشرُّ ليس إلىٰ الربّ تعالىٰ بوجه من الوجوه، لا في ذاته، ولا في أسمائه، ولا في صفاته، ولا في أفعاله.

وإنما يدخل الشر الجزئي الإضافي في المَقْضِيّ المقدَّر، ويكون شرًّا بالنسبة إلىٰ محل، وخيرًا بالنسبة إلىٰ محل آخر، وقد يكون خيرًا بالنسبة إلىٰ المحل القائم به من وجه، كما هو شرّ له من وجه، بل هذا هو الغالب.

وهذا كالقصاص، وإقامة الحدود، وقتل الكفار؛ فإنه شرّ بالنسبة إليهم لا من كل وجه، بل من وجه دون وجه، وخير بالنسبة إلىٰ غيرهم؛ لما فيه من مصلحة الزجر والنّكال، ودَفْع الناس بعضهم ببعض، وكذلك الآلام والأمراض ـ وإن كانت شرورًا من وجه ـ فهي خيرات من وجوه عديدة، وقد تقدم تقرير ذلك.

فالخير والشر من جنس اللذة والألم، والنفع والضرر، وذلك في المَقْضِيّ المقدَّر لا في نفس صفة الربّ وفعله القائم به، فإنّ قطع يد السارق شرّ مؤلم ضارّ له، وأما قضاء الرب ذلك وتقديره عليه فعدل وخير وحكمة ومصلحة، كما يأتي في الباب الذي بعد هذا إن شاء الله.

---

(١) «د»: «وكتابه».

فإن قيل: فما الفرق بين كون القدر خيرًا وشرًّا، وكونه حلوًا ومرًّا؟

قيل: الحلاوة والمرارة تعود إلىٰ مباشرة الأسباب في العاجل، والخير والشر يرجع إلىٰ حسن العاقبة وسوئها، فهو حلو ومرّ في مبدئه وأوله، وخير وشر في منتهاه وعاقبته.

وقد أجرىٰ الله سبحانه سنته[1] وعادته أنّ حلاوة الأسباب في العاجل تعقب المرارةَ في الآجل، ومرارتَها تعقب الحلاوة، فحلو الدنيا مرّ الآخرة، ومرّ الدنيا حلو الآخرة.

وقد اقتضت حكمته سبحانه أنْ جعل اللذات تثمر الآلام، والآلام تثمر اللذات، والقضاء والقدر منتظم لذلك انتظامًا لا يخرج عنه[2] شيء البتّة.

والشر مرجعه إلىٰ الآلام وأسبابها، والخير مرجعه إلىٰ[3] اللذات وأسبابها، والخير المطلوب هو اللذات الدائمة، والشر المرهوب هو الآلام الدائمة، فأسباب هذه شرور وإن[4] اشتملت علىٰ لذة ما، وأسباب تلك خيرات وإن اشتملت علىٰ ألم، فألم تعقبه[5] اللذةُ الدائمةُ أولىٰ بالإيثار والتحمّل من لذة يعقبها الألم الدائم، فلذة ساعة في جنب ألم طويل كلا لذة، وألم ساعة في جنب لذة طويلة كلا ألم.

---

(١) «م»: «سببَه» تصحيف.

(٢) زاد في «م»: «منه» سهو.

(٣) قوله: «الآلام وأسبابها، والخير مرجعه إلىٰ» ساقط من «د».

(٤) «م»: «ولذة» تحريف.

(٥) «د» «ط»: «يعقب» وفي الموضع التالي: «تعقب»، تحريفان مفسدان للمعنىٰ.

الباب الخامس والعشرون

في امتناع إطلاق القول نفيًا وإثباتًا: «إن الربّ تعالىٰ مريد للشرّ وفاعل له»

هذا موضع اختلف مثبتو القدر ونفاته فيه.

فقال النفاة: لا يجوز أن يقال: إنّ الله سبحانه مريد للشرّ أو فاعل له.

قالوا: لأن مريد الشرّ وفاعله شرّير، هذا هو المعروف لغة وعقلًا وشرعًا، كما أن الظالم فاعل الظلم، والفاجر فاعل الفجور ومريده، والربّ يتعالىٰ ويتنزّه عن ثبوت معاني أسماء السوء له؛ فإن أسماءه كلها حسنىٰ، وأفعاله كلّها خير، فيستحيل أن يريد الشرّ أو يفعل الشر، فالشرّ ليس بإرادته ولا بفعله.

قالوا: وقد قام الدليل علىٰ أن فعله سبحانه عين مفعوله، والشرّ ليس بفعل له، فلا يكون مفعولًا له.

وقابلهم الجبرية فقالوا: بل الربّ سبحانه يريد الشرّ ويفعله.

قالوا: لأن الشرّ موجود فلا بدّ له من خالق، ولا خالق إلا الله، وهو سبحانه إنما يخلق بإرادته، فكل مخلوق فهو مراد له، وهو فعله.

ووافقوا إخوانهم علىٰ أن الفعل عين المفعول، والخلق نفس المخلوق.

ثم قالوا: والشر مخلوق له ومفعول، فهو فِعْله وخَلْقه وواقع بإرادته.

قالوا: وإنما لم نطلق القول: إنه يريد الشرّ، ويفعل الشرّ؛ أدبًا لفظيًّا فقط،

كما لا نطلق القول بأنه ربّ الكلاب والخنازير، ونطلق القول بأنه ربّ كل شيء وخالقه.

قالوا: وأما قولكم: إن الشرّير مريد الشرّ وفاعله، فجوابه من وجهين:

أحدهما: إنما نمنع ذلك بأن(١) الشرّير من قام به الشر، وفعل الشر لم يقم بذات الربّ؛ فإن أفعاله لا تقوم به، إذ هي نفس مفعولاته، وإنما هي قائمة بالخلق، ولذلك اشتُقّت لهم منها الأسماء، كالفاجر والفاسق والمصلي والحاج والصائم ونحوها.

الجواب الثاني: أن أسماء الربّ تعالىٰ توقيفية، ولم يسمِّ نفسه إلا بأحسن الأسماء.

قالوا: والرب تعالىٰ أعظم من أن يكون في ملكه ما لا يريده ولا يخلقه؛ فإنه الغالب غير المغلوب.

وتحقيق القول في ذلك أنه يمتنع إطلاق إرادة الشر عليه وفعله نفيًا وإثباتًا؛ لما في إطلاق لفظ الإرادة والفعل من إيهام المعنىٰ الباطل ونفي المعنىٰ الصحيح؛ فإن الإرادة تُطلق بمعنىٰ المشيئة، وبمعنىٰ المحبة والرضا(٢).

فالأول كقوله تعالىٰ: ﴿إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ﴾ [هود: ٣٤]، وقوله: ﴿وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ﴾ [الأنعام: ١٢٥]، وقوله: ﴿وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً﴾ [الإسراء: ١٦].

---

(١) «د» «م»: «بل»، والمثبت من «ط» أشبه بالسياق.

(٢) «م»: «والإرادة».

والثاني: كقوله: ﴿وَٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يَتُوبَ عَلَيْكُمْ﴾ [النساء: ٢٧]، وقوله: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

فالإرادة بالمعنىٰ الأول: تستلزم وقوع المراد، ولا تستلزم محبته والرضا به.

وبالمعنىٰ الثاني: لا تستلزم وقوع المراد، وتستلزم محبته والرضا به.

هذا إذا تعلقت الإرادة بأفعال العباد.

وأما إذا تعلقت بأفعاله هو سبحانه[١] فإنها لا تنقسم، بل كل ما أراده من أفعاله فهو محبوب مرضيّ له، ففرق بين إرادة أفعاله وإرادة مفعولاته، فإن أفعاله خير كلها وعدل ومصلحة وحكمة، لا شر فيها بوجه من الوجوه، وأما مفعولاته فهي مَوْرد الانقسام.

وهذا إنما يتحقق علىٰ قول أهل السنة: إن الفعل غير المفعول، والخلق غير المخلوق، كما هو الموافق للعقول والفِطَر واللغة، ودلالة القرآن والحديث، وإجماع أهل السنة، كما حكاه البغوي في «شرح السنة» عنهم[٢].

وعلىٰ هذا فههنا إرادتان ومرادان: إرادة أن يفعل، ومرادها فعله القائم به. وإرادة أن يفعل عبده، ومرادها مفعوله المنفصل عنه، وليسا بمتلازمين، فقد يريد من عبده أن يفعل، ولا يريد من نفسه إعانته علىٰ الفعل، وتوفيقه له، وصَرْف موانعه عنه، كما أراد من إبليس أن يسجد لآدم، ولم يرد من نفسه أن يعينه علىٰ السجود، ويوفّقه له، ويثبّت قلبه عليه، ويصرفه إليه، ولو أراد ذلك

(١) من قوله: «والرضا به» إلىٰ هنا ساقط من «د».

(٢) تقدم توثيقه (١/ ٤٢٥).

منه لسجد له لا محالة.

وقوله: ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هود: ١٠٧] إخباره عن إرادته لفعله لا لأفعال عبيده، وهذا الفعل والإرادة لا ينقسم إلىٰ خير وشرّ كما تقدم.

وعلىٰ هذا؛ فإذا قيل: هو مريد للشر؛ أوهم أنه محب له، راضٍ به.

وإذا قيل: إنه لم يرده؛ أوهم أنه لم يخلقه، ولا كوّنه.

وكلاهما باطل.

وكذلك إذا قيل: إن الشر فعله، أو إنه يفعل الشر؛ أوهم أن الشر فعله القائم به. وهذا محال.

وإذا قيل: لم يفعله، أو ليس بفعل له؛ أوهم أنه لم يخلقه، ولم يكوّنه. وهذا محال.

فانظر ما في إطلاق هذه الألفاظ في النفي والإثبات من الحق والباطل الذي يتبيّن بالاستفصال والتفصيل، وأنّ الصواب(١) في هذا الباب ما دلّ عليه القرآن والسنة من أن الشرّ لا يضاف إلىٰ الربّ تعالىٰ وصفًا ولا فعلًا، ولا يتسمّىٰ باسمه بوجه من الوجوه، وإنما يدخل في مفعولاته بطريق العموم، كقوله تعالىٰ: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ ۝١ مِن شَرِّ مَا خَلَقَ﴾ [الفلق: ١ - ٢]، فـ «ما» ههنا موصولة، أو مصدرية، والمصدر بمعنىٰ المفعول، أي: من شرّ الذي خلقه، أو من شرّ مخلوقه.

وقد يُحذَف فاعله، كقوله حكاية عن مؤمني الجن: ﴿وَأَنَّا لَا نَدْرِي أَشَرٌّ أُرِيدَ بِمَن فِي الْأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا﴾ [الجن: ١٠].

---

(١) «م»: «أن الصواب»، وسياق الكلام قبله لا يساعده.

وقد يُسند إلىٰ محله القائم به، كقول إبراهيم الخليل: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَنِى فَهُوَ يَهۡدِينِ ۝٧٨ وَٱلَّذِى هُوَ يُطۡعِمُنِى وَيَسۡقِينِ ۝٧٩ وَإِذَا مَرِضۡتُ فَهُوَ يَشۡفِينِ﴾ [الشعراء: ٧٨-٨٠]، وقول الخضر: ﴿أَمَّا ٱلسَّفِينَةُ فَكَانَتۡ لِمَسَٰكِينَ يَعۡمَلُونَ فِى ٱلۡبَحۡرِ فَأَرَدتُّ أَنۡ أَعِيبَهَا﴾ [الكهف: ٧٩]، وقال في بلوغ الغلامين: ﴿فَأَرَادَ رَبُّكَ أَن يَبۡلُغَآ أَشُدَّهُمَا﴾ [الكهف: ٨٢].

وقد جمع الأنواع الثلاثة في الفاتحة في قوله: ﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ۝٦ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ [الفاتحة: ٦-٧].

والله تعالىٰ إنما نسب إلىٰ نفسه الخير دون الشر، فقال تعالىٰ: ﴿قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلۡمُلۡكِ تُؤۡتِى ٱلۡمُلۡكَ مَن تَشَآءُ وَتَنزِعُ ٱلۡمُلۡكَ مِمَّن تَشَآءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَآءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَآءُۖ بِيَدِكَ ٱلۡخَيۡرُۖ﴾ [آل عمران: ٢٦].

وأخطأ من قال: المعنىٰ: بيدك الخير والشر؛ لثلاثة أوجه:

أحدها: أنه ليس في اللفظ ما يدل علىٰ إرادة هذا المحذوف، بل تَرَكَ ذكرَهُ قصدًا وبيانًا أنه ليس بمراد.

الثاني: أنّ الذي بيد الرب تعالىٰ نوعان: فضل وعدل، كما في الحديث الصحيح عن النبي ﷺ: «**يمين الله مَلأىٰ، لا يَغِيضها نفقةٌ، سَحّاءُ، الليلَ والنهارَ، أرأيتم ما أنفق منذ خلق الخلق؛ فإنه لم يَغِضْ ما في يمينه، وبيده الأخرىٰ القسط، يخفض ويرفع**»(١)، فالفضل لإحدىٰ اليدين، والعدل

---

(١) أخرجه البخاري (٧٤١٩)، ومسلم (٩٩٣) من حديث أبي هريرة، وفيهما: «القبض» بدل «القسط»، وهذا الحرف رواه ابن منده في «التوحيد» (٣٣٧).

للأخرىٰ، وكلاهما خير لا شر فيه بوجه.

الثالث: أن قول النبي ﷺ: «**لبَّيك وسعديك، والخير في يديك، والشر ليس إليك**»[1] كالتفسير للآية؛ ففرَّق بين الخير والشر، وجعل أحدهما في يدي الربّ سبحانه، وقطَع إضافة الآخر إليه مع إثبات عموم خلقه لكل شيء.

فصل

والربّ تعالىٰ يُشتق له من أوصافه ومن أفعاله أسماء، ولا يُشتق له من مخلوقاته، فكل اسم من أسمائه فهو مشتق من صفة من صفاته، أو فعل قائم به، فلو كان يُشتق له اسم باعتبار المخلوق المنفصل لسُمّي: متكوِّنًا ومتحرِّكًا وساكنًا وطويلًا وأبيض وغير ذلك؛ لأنه خالق هذه الصفات، فلما لم يُطلَق عليه اسمٌ من ذلك مع أنه خالقه؛ عُلِم أنما تُشتق[2] أسماؤه من أفعاله وأوصافه القائمة به، وهو سبحانه لا يتصف بما هو مخلوق منفصل عنه، ولا يتسمّىٰ باسمه.

ولهذا كان قول من قال: إنه يُسمّىٰ متكلّمًا بكلام منفصل عنه، خَلَقه في غيره، ومريدًا بإرادة منفصلة عنه، وعادلًا بعدل مخلوق منفصل[3]، وخالقًا بخلق منفصل عنه هو المخلوق= قولًا باطلًا مخالفًا للعقل والنقل واللغة، مع تناقضه في نفسه؛ فإنه إنِ اشتُقّ له اسم باعتبار مخلوقاته لزم طَرْد ذلك في

---

(١) تقدم تخريجه في (١/ ٣٨٢).

(٢) كذا في «د»: «علم أنما تشتق»، وهي مطموسة في «م».

(٣) زاد بعده في «م»: «هو المخلوق»، ولا محل لهذه الزيادة هنا، كأنها انتقال نظر.

كل صفة أو فعل خَلَقه، وإن خُصّ ذلك ببعض الأفعال والصفات دون بعض كان تحكّمًا لا معنىٰ له.

وحقيقة قول هؤلاء: إنه لم يقم به عدل، ولا إحسان، ولا كلام، ولا إرادة، ولا فعل البتّة.

ومن تَجهّم منهم نفىٰ حقائق الصفات، وقال: لم تقم به صفة ثبوتية.

فنفوا صفاته وردّوها إلىٰ السُّلوب والإضافات، ونفوا أفعاله وردّوها إلىٰ المصنوعات المخلوقات.

وحقيقة هذا أن أسماءه تعالىٰ ألفاظ فارغة عن المعاني لا حقائق لها، وهذا من الإلحاد فيها، وإنكار أن تكون حسنىٰ، وقد قال تعالىٰ: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا۟ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَٰٓئِهِۦ ۚ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٠].

وقد دلَّ القرآن والسنة علىٰ إثبات مصادر هذه الأسماء له سبحانه وصفًا، كقوله تعالىٰ: ﴿أَنَّ ٱلْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ١٦٥]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾ [الذاريات: ٥٨]، وقوله: ﴿فَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَآ أُنزِلَ بِعِلْمِ ٱللَّهِ﴾ [هود: ١٤]، وقوله ﷺ: «**لأحرقَتْ سُبُحات وجهه ما انتهىٰ إليه بصره من خلقه**»(١)، وقول عائشة: «الحمد لله الذي وسع سمعه الأصوات»(٢)، وقوله ﷺ(٣):

---

(١) جزء من حديث أخرجه مسلم (١٧٩) من حديث أبي موسىٰ الأشعري.

(٢) أخرجه البخاري معلقًا مجزومًا به في باب قول الله تعالىٰ: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ سَمِيعًۢا بَصِيرًا ﴿١٣٤﴾﴾، ووصله أحمد (٢٤١٩٥)، والنسائي (٣٤٦٠)، وابن ماجه (١٨٨).

(٣) من قوله: «لأحرقت» إلىٰ هنا ساقط من «م».

«**أعوذ برضاك من سخطك**»[1]، وقوله: «**أسألك بعلمك الغيب، وقدرتك علىٰ الخلق**»[2]، وقوله: «**أعوذ بعزّتك أن تضلني**»[3].

ولولا هذه المصادر لانتفت حقائق الأسماء والصفات والأفعال؛ فإن أفعاله عن صفاته، وأسماءه عن أفعاله وصفاته، فإذا لم يقم به فعل ولا صفة؛ فلا معنىٰ للاسم المجرّد، وهو بمنزلة صوت لا يفيد شيئًا، وهذا غاية الإلحاد.

---

(١) تقدم تخريجه (١/ ٣٧٨).

(٢) جزء من حديث أخرجه أحمد (١٨٣٢٥)، والنسائي (١٣٠٥) من حديث عمار بن ياسر، وصححه ابن حبان (١٩٧١)، والحاكم (١٩٢٣).

(٣) جزء من حديث أخرجه البخاري (٧٣٨٣)، ومسلم (٢٧١٧) من حديث ابن عباس.

الباب السادس والعشرون

فيما دلّ عليه قوله ﷺ: «اللهم إني أعوذ برضاك من سخطك، وأعوذ بعفوك من عقوبتك، وأعوذ بك منك لا أحصي ثناء عليك، أنت كما أثنيت علىٰ نفسك»...[1] من تحقيق القدر وإثباته، وما تضمّنه الحديث من الأسرار العظيمة

قد دلّ هذا الحديث الشريف العظيم القدر علىٰ أمور:

منها: أنه يُستعاذ بصفات الربّ تعالىٰ كما يُستعاذ بذاته، وكذلك يُستغاث بصفاته كما يُستغاث بذاته، كما في الحديث: **«يا حيُّ يا قيوم، يا بديع السماوات والأرض، يا ذا الجلال والإكرام، لا إله إلا أنت، برحمتك أستغيث، أصلح لي شأني كله، ولا تكلني إلىٰ نفسي طرفة عين، ولا إلىٰ أحد من خلقك»**[2].

وكذلك قوله في الحديث الآخر: **«أعوذ بعزّتك أن تضلني»**[3]، وكذلك استعاذته بكلمات الله التامات[4]، وبوجهه الكريم وبعظمته[5].

وفي هذا ما يدل علىٰ أن هذه صفات ثابتة وجودية؛ إذ لا يُستعاذ بالعدم،

---

(١) بياض بنحو ثلاث كلمات في «د» «م»، وأشار ناسخ الأخيرة إلىٰ وجوده في الأصل.

(٢) تقدم تخريجه (١/ ٣٣١).

(٣) تقدم تخريجه (٢/ ٣٥٠).

(٤) أخرجه مسلم (٢٧٠٨) من حديث خولة بنت حكيم.

(٥) أخرج الاستعاذة بوجهه سبحانه البخاري (٤٦٢٨) من حديث جابر.

وأنها قائمة به غير مخلوقة؛ إذ لا يُستعاذ بالمخلوق، وبهذا احتج الإمام أحمد وغيره من أئمة السنة علىٰ أن كلمات الله غير مخلوقة[1]، وهو احتجاج صحيح؛ فإن رسول الله ﷺ لا يستعيذ بمخلوق، ولا يستغيث به، ولا يدلّ أمته علىٰ ذلك.

ومنها: أن العفو من صفات الفعل القائمة به، وفيه ردٌّ علىٰ من زعم أن فعله عين مفعوله؛ فإن المفعول مخلوق ولا يُستعاذ به.

ومنها: أن بعض صفاته وأفعاله سبحانه أفضل من بعض؛ فإن المُستعاذ به منها أفضل من المُستعاذ منه، وهذا كما أن صفة الرحمة أفضل من صفة الغضب، ولذلك كان لها الغلبة والسبق.

وكذلك كلامه سبحانه هو صفته، ومعلوم أن كلامه الذي يُثْنِي به علىٰ نفسه، ويَذْكُر فيه أوصافه وتوحيده؛ أفضلُ من كلامه الذي يذم به أعداءه، ويذكر أوصافهم.

ولهذا كانت سورة «الإخلاص» أفضل من سورة «تبت»، وكانت تعدل ثلث القرآن دونها، وكانت آية الكرسي أعظم[2] آية في القرآن.

ولا تُصغِ إلىٰ قول من غَلُظ حجابُه: إن الصفات قديمة، والقديم لا يتفاضل؛ فإن الأدلة السمعية والعقلية تبطل قوله.

وقد جعل سبحانه ما كان من الفضل والعطاء والخير وأهل السعادة بيده اليمنىٰ، وما كان من العدل والقبض باليد الأخرىٰ، ولهذا جعل أهل السعادة

---

(١) من قوله: «وبهذا احتج» إلىٰ هنا ساقط من «د».

(٢) «د»: «أفضل».

في قبضته اليمنىٰ، وأهل الشقاوة في القبضة الأخرىٰ، والمقسطون علىٰ منابر من نور عن يمينه، والسماوات مطويات بيمينه، والأرض باليد الأخرىٰ.

ومنها أن الغضب والرضا والعفو والعقوبة لمّا كانت متقابلة استعاذ بأحدهما من الآخر، فلما جاء إلىٰ الذات المقدّسة التي لا ضدّ لها ولا مقابل قال: «**وأعوذ بك منك**»، فاستعاذ بصفة الرضا من صفة الغضب، وبفعل العفو من فعل العقوبة، وبالموصوف بهذه الصفات والأفعال منه، وهذا يتضمن كمال الإثبات للقدر والتوحيد بأوجز لفظ وأخصره؛ فإن الذي يُستعاذ منه من الشرّ وأسبابه هو واقع بقضاء الرب تعالىٰ وقدره، وهو المتفرّد بخلقه وتقديره وتكوينه، فما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن.

فالمُستعاذ منه: إما وصفه، وإما فعله، وإما مفعوله الذي هو أثر فعله، والمفعول ليس إليه نفع ولا ضر، ولا يضر إلا بإذن خالقه، كما قال تعالىٰ في أعظم ما يتضرر به العبد ـ وهو السحر ـ: ﴿وَمَا هُم بِضَآرِّينَ بِهِۦ مِنۡ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذۡنِ ٱللَّهِۚ﴾ [البقرة: ١٠٢]، فالذي يُستعاذ منه هو بمشيئته وقضائه وقدرته، وإعاذته منه وصرفه عن المستعيذ إنما هو بمشيئته أيضًا وقضائه وقدره، فهو المعيذ من قدره بقدره، ومِن ما مصدره عن مشيئته وإذنه بما مصدره[١] عن مشيئته وإذنه.

والجميع واقع بإرادته الكونية القدرية، فهو يعيذ من إرادته بإرادته؛ إذ الجميع خلقُه وقدَرُه وقضاؤه، فليس هناك خلق لغيره فيعيذ منه هو، بل المُستعاذ منه خَلْقٌ له، فهو الذي يعيذ عبدَهُ من نفسه بنفسه، ، فيعيذه مما

---

(١) «م»: «يصدره».

يريده به بما يريده به، فليس هناك أسباب مخلوقة لغيره يستعيذ منها المستعيذ به، كما يستعيذ مَنْ ظَلَمه رجلٌ وقهرَهُ برجل أقوىٰ منه أو نظيره.

فالمُستعاذ منه هو الذنوب وعقوباتها، والآلام وأسبابها، والسبب من قضائه، والمسبَّب من قضائه، والإعاذة بقضائه[(١)]، فهو الذي يعيذ من قضائه بقضائه، فلم يُعِذ إلا بما قدّره وشاءه، وقدّر[(٢)] الاستعاذة منه وشاءها، وقدّر الإعاذة وشاءها، فالجميع قضاؤه وقدره وموجَب مشيئته.

فنَتَجَتْ هذه الكلمة ـ التي لو قالها غير الرسول ﷺ لبادر المتكلّم الجاهل إلىٰ إنكارها وردّها ـ : أنه لا يملك الضر والنفع، والخلق والأمر، والإعاذة غيرك، وأنّ المُستعاذ منه هو بيدك، وتحت تصرفك، ومخلوق من خلقك، فما استعذتُ إلا بك، ولا استعذتُ إلا منك.

وهذا نظير قوله ﷺ في الحديث الآخر: «**لا مَلْجأ ولا مَنْجا منك إلا إليك**»[(٣)]، فهو الذي ينجّي من نفسه بنفسه، ويعيذ من نفسه بنفسه، وكذلك الفرار؛ يفرّ عبده منه إليه.

وهذا كله تحقيق للتوحيد والقدر، وأنه لا ربّ غيره، ولا خالق سواه، ولا يملك المخلوق لنفسه ولا لغيره ضرًّا ولا نفعًا، ولا موتًا ولا حياةً ولا نشورًا، بل الأمر كله لله، ليس لأحد سواه منه شيء، كما قال تعالىٰ لأكرم خلقه عليه، وأحبهم إليه: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ ٱلْأَمْرِ شَىْءٌ﴾ [آل عمران: ١٢٨]، وقال

---

(١) «م»: «والإيمان بقضائه» سبق قلم من الناسخ.

(٢) «د»: «وذلك»!

(٣) جزء من حديث أخرجه البخاري (٧٤٨٨)، ومسلم (٢٧١٠) من حديث البراء.

جوابًا لمن قال: ﴿هَل لَّنَا مِنَ ٱلۡأَمۡرِ مِن شَيۡءٖۗ قُلۡ إِنَّ ٱلۡأَمۡرَ كُلَّهُۥ لِلَّهِۗ﴾ [آل عمران: ١٥٤].

فالمُلك كله له، والأمر كله له، والحمد كله له، والشفاعة كلها له، والخير كله في يديه، وهذا تحقيق تفرده بالربوبية والألوهية، فلا إله غيره، ولا ربّ سواه.

﴿قُلۡ أَفَرَءَيۡتُم (١) مَّا تَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ إِنۡ أَرَادَنِيَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ هَلۡ هُنَّ كَٰشِفَٰتُ ضُرِّهِۦٓ أَوۡ أَرَادَنِي بِرَحۡمَةٍ هَلۡ هُنَّ مُمۡسِكَٰتُ رَحۡمَتِهِۦۚ قُلۡ حَسۡبِيَ ٱللَّهُۖ عَلَيۡهِ يَتَوَكَّلُ ٱلۡمُتَوَكِّلُونَ﴾ [الزمر: ٣٨]، ﴿وَإِن يَمۡسَسۡكَ ٱللَّهُ بِضُرّٖ فَلَا كَاشِفَ لَهُۥٓ إِلَّا هُوَۖ وَإِن يَمۡسَسۡكَ بِخَيۡرٖ فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ﴾ [الأنعام: ١٧]، ﴿مَّا يَفۡتَحِ ٱللَّهُ لِلنَّاسِ مِن رَّحۡمَةٖ فَلَا مُمۡسِكَ لَهَاۖ وَمَا يُمۡسِكۡ فَلَا مُرۡسِلَ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدِهِۦۚ وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ﴾ [فاطر: ٢].

فاستَعِذْ به منه، وفِرَّ منه إليه، واجْعَل لَجَأك منه إليه؛ فالأمر كله له، لا يملك أحد معه منه شيئًا، ولا يأتي بالحسنات إلا هو، ولا يذهب بالسيئات إلا هو، ولا تتحرك ذرة فما فوقها إلا بإذنه، ولا يضرّ سمٌّ ولا سحرٌ ولا شيطانٌ ولا حيوانٌ ولا غيرُهُ إلا بإذنه ومشيئته، يصيب بذلك من يشاء، ويصرفه عمن يشاء.

فأعرف الخلق به وأقومهم بتوحيده مَن قال في دعائه: «**وأعوذ بك منك**»، فليس للخلق مَعَاذ سواه، ولا مُسْتعاذ منه إلا وهو ربه وخالقه ومليكه، وتحت قهره وسلطانه.

---

(١) «د» «م»: «أرأيتم».

ثم خَتَم هذا الدعاء بقوله: «**لا أحصي ثناء عليك، أنت كما أثنيت على نفسك**»؛ اعترافًا بأن شأنه وعظمته ونعوت كماله وصفاته أعظم وأجلّ من أن يحصيها أحد من الخلق، أو بلغ أحدٌ حقيقة الثناء عليه غيره سبحانه.

فهذا توحيد في الأسماء والصفات والنعوت، وذاك توحيد في العبودية والتألّه، وإفراده تعالى بالخوف والرجاء والاستعاذة، وهذا يضاده الشرك، وذاك يضاده[1] التعطيل، وبالله التوفيق.

(١) «د»: «مضاد» في الموضعين.

الباب السابع والعشرون

في دخول الإيمان بالقضاء والقدر والعدل والتوحيد والحكمة تحت قول النبي ﷺ: «ماضٍ فيّ حكمك، عدلٌ فيّ قضاؤك» وبيان ما في هذا الحديث من القواعد

ثبت عن النبي ﷺ أنه قال: «**ما أصاب عبدًا قطّ هَمٌّ ولا غَمٌّ ولا حزنٌ، فقال: اللهم إني عبدك، ابن عبدك، ابن أمتك، ناصيتي بيدك، ماضٍ فيّ حكمك، عدلٌ فيّ قضاؤك، أسألك بكل اسم هو لك، سَمّيتَ به نفسك، أو أنزلتَه في كتابك، أو علّمتَه أحدًا من خلقك، أو استأثرتَ به في علم الغيب عندك: أن تجعل القرآن ربيع قلبي، ونور صدري، وجلاء حزني، وذهاب همّي وغمّي؛ إلا أذهب الله همّه وغمّه، وأبدله مكانه فرحًا**»، قالوا: يا رسول الله، أفلا نتعلمهنّ؟ قال: «**بلىٰ، ينبغي لمن يسمعهنّ أن يتعلمهنّ**»[1].

فقد دلَّ هذا الحديث الصحيح علىٰ أمور:

منها: أنه استوعب أقسام المكروه الواردة علىٰ القلب، فالهمّ يكون علىٰ مكروه يُتوقّع في المستقبل يهتم به القلب. والحزن علىٰ مكروه ماضٍ ـ من فوات محبوب أو حصول مكروه ـ إذا تذكّره أحدث له حزنًا. والغمّ يكون علىٰ مكروه حاصل في الحال يوجب لصاحبه الغمّ.

فهذه المكروهات الثلاث[2] هي من أعظم أمراض القلب وأدوائه، وقد

---

(١) تقدم تخريجه (١/ ٢٨٥).

(٢) كذا في «م»: «الثلاث»، وهي ساقطة من «د».

تنوع الناس في طرق أدويتها والخلاص منها، وتباينت طرقهم في ذلك تباينًا لا يحصيه إلا الله، بل كل أحد يسعىٰ في التخلص منها بما يظن أو يتوهّم أنه يخلصه منها.

وأكثر الطرق والأدوية التي يستعملها الناس في الخلاص منها لا تزيدها إلا شدة، كمن يتداوىٰ منها بالمعاصي علىٰ اختلاف أنواعها، من أكبر كبائرها إلىٰ أصغرها، وكمن يتداوىٰ منها باللهو واللعب والغناء وسماع الأصوات المطربة وغير ذلك، فأكثر سعي بني آدم، أو كله إنما هو لدفع هذه الأمور والتخلص منها.

وكلهم قد أخطأ الطريق، إلا من سعىٰ في إزالتها بالدواء الذي وصفه الله لإزالتها، وهو دواء مركّب من مجموع أمور، متىٰ نقص منها جزء نقص من الشفاء بقدره.

وأعظم أجزاء هذا الدواء هو التوحيد والاستغفار، قال تعالىٰ: ﴿فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ [محمد: ١٩]، وفي الحديث: «**قال الشيطان: أهلكتُ بني آدم بالذنوب، وأهلكوني بالاستغفار وبلا إله إلا الله، فلما رأيتُ ذلك بثثتُ فيهم الأهواء، فهم يذنبون ولا يتوبون؛ لأنهم يحسبون أنهم يحسنون صنعًا**»(١).

---

(١) أخرجه بنحوه ابن أبي عاصم في «السنة» (٧)، وأبو يعلىٰ (١٣٦)، والطبراني في «الدعاء» (١٧٨٠) من حديث أبي بكر مرفوعًا، وإسناده تالف، فيه عثمان بن مطر وعبد الغفور الواسطي كلاهما منكر الحديث، كما في «التاريخ الكبير» (٦/ ٢٥٣، ١٣٧).
وفي الباب عن أبي سعيد الخدري مرفوعًا بإسناد حسن، انظر: «الأمالي المطلقة» (١٣٧).

ولذلك كان الدعاء المفرِّج للكرب محض التوحيد، وهو: «**لا إلـه إلا الله العظيم الحليم، لا إله إلا الله ربُّ العرش العظيم، لا إله إلا الله ربُّ السماوات السبع وربُّ الأرض، ربُّ العرش الكريم**»(١).

وفي «الترمذي»(٢) وغيره عن النبي ﷺ: «**دعوة أخي ذي النون ما دعا بها مكروبٌ إلا فرّج الله كربَه: لا إله إلا أنت سبحانك إني كنت من الظالمين**».

فالتوحيد يُدخِل العبدَ على الله، والاستغفار والتوبة يرفع المانع، ويزيل الحجاب الذي يحجب القلب عن الوصول إليه، فإذا وصل القلب إليه زال عنه همُّه وغمُّه وحزنُه، وإذا انقطع عنه حضرته الهموم والغموم والأحزان، وأتته من كل طريق، ودخلت عليه من كل باب.

فلذلك صدّر هذا الدعاء المُذْهِب للهمّ والغمّ والحزن(٣) بالاعتراف له بالعبودية حقًّا منه ومن آبائه(٤).

ثم أتبع ذلك باعترافه بأنه في قبضته وملكه، وتحت تصرّفه؛ بكون ناصيته في يده، يصرّفه كيف يشاء، كما يُقاد مَن أمسك بناصيته شديدُ القوى، لا يستطيع إلا الانقياد له.

---

(١) أخرجه أحمد (٣١٤٧)، والبخاري (٦٣٤٦)، ومسلم (٢٧٣٠) من حديث ابن عباس.

(٢) الترمذي (٣٥٠٥) بنحوه، والنسائي في «الكبرى» (١٠٤١٦) وأحمد (١٤٦٢) مطولًا، من حديث سعد بن أبي وقاص، وقد وقع في إسناده اختلاف لا يضر أشار إليه الترمذي عقب روايته، والحديث صححه الحاكم (١٨٦٢).

(٣) يقصد الحديث المتقدم: «ما أصاب عبدًا قطّ هَمٌّ...».

(٤) تصحّفت في «ط» إلى: «وآياته».

ثم أتبع ذلك بإقراره له بنفاذ حكمه فيه، وجريانه عليه، شاء أم أبىٰ، وإذا حكم فيه بحكم لم يستطع غيرُه ردَّه أبدًا، وهذا اعتراف لربّه بكمال القدرة عليه، واعتراف من نفسه بغاية العجز والضعف، فكأنه قال: أنا عبد ضعيف مسكين، يحكم فيه قوي قاهر غالب، وإذا حكم فيه بحكم مضىٰ حكمه فيه ولا بدّ.

ثم أتبع ذلك باعترافه بأن كل حُكم وكل قضية[1] ينفذها فيه هذا الحاكم فهي عدل محض بمشيئة[2]، لا جور فيها ولا ظلم بوجهٍ من الوجوه، فقال: «**ماضٍ فيَّ حكمك، عدلٌ فيَّ قضاؤك**»، وهذا يعمّ جميعَ أقضيته سبحانه في عبده: قضاءَه السابقَ فيه قبل إيجاده، وقضاءَه فيه المقارِن لحياته، وقضاءَه فيه بعد مماته، وقضاءَه فيه يوم معاده، ويتناول قضاءَه فيه بالذنب، وقضاءَه فيه بالجزاء عليه.

ومن لم يثلج صدره لهذا، ويكون له كالعلم الضروري؛ لم يعرف ربَّه وكماله، ولا نفسه وعيبه[3]، ولا عدَلَ في حكمه، بل هو جهول ظلوم، فلا عِلْم ولا إنصاف.

وفي قوله عليه السلام: «**ماضٍ فيَّ حكمك، عدلٌ فيَّ قضاؤك**» ردٌّ علىٰ طائفتي القدرية والجبرية، وإن اعترفوا بذلك بألسنتهم فأصولهم تناقضه.

فإن القدرية تنكر قدرته سبحانه علىٰ خلق ما به يهتدي العبد غير ما

---

(١) «م»: «مصيبة»، والمثبت ألصق بسياق الحديث: «قضاؤك»، والكلام هنا عن القضاء.

(٢) كذا في «م» ونحوها في «د»، والأشبه: «بمشيئته».

(٣) «وعيبه» مهملة في «د» «م»، وفي «د»: «ونفسه وعيبه» دون أداة النفي.

خَلَقَه فيه، وجَعَله عليه، فليس عندهم لله حكمٌ نافذ في عبده غير الحكم الشرعي بالأمر والنهي، ومعلوم أنه لا يصح حمل الحديث على هذا الحكم؛ فإن العبد يطيعه تارة ويعصيه تارة أخرى، بخلاف الحكم الكوني القدري فإنه ماضٍ في العبد ولابدّ، فإنه بكلماته التامات التي لا يجاوزهن برٌّ ولا فاجر.

ثم قوله بعد ذلك: «**عدلٌ فيَّ قضاؤك**» دليلٌ على أن الله سبحانه عادل في كل ما يفعله بعبده من قضائه كله، خيرِه وشرِّه، حلوِه ومرِّه، فعلِه وجزائه، فدلّ الحديث على الإيمان بالقدر، والإيمان بأن الله عادل فيما قضاه، فالأول التوحيد، والثاني العدل.

وعند القدرية النفاة: لو كان حُكْمُه فيه ماضيًا لكان ظالمًا له بإضلاله وعقوبته.

وأما القدرية الجبرية فعندهم: الظلم لا حقيقة له، بل هو الممتنع لذاته، الذي لا يدخل تحت القدرة، فلا يقدر الرب تعالى عندهم على ما يُسمّى ظلمًا حتى يقال: تَرَك الظلم، وفَعَل العدل.

فعلى قولهم: لا فائدة في قوله: «**عدلٌ فيَّ قضاؤك**»، بل هو بمنزلة أن يقال: نافذ فيَّ قضاؤك ولابدّ، وهو معنى قوله: «**ماض فيَّ حكمك**»؛ فيكون تكريرًا لا فائدة فيه.

وعلى قولهم: فلا يكون ممدوحًا بترك الظلم؛ إذ لا يُمْدَح بترك المستحيل لذاته.

ولا فائدة في قوله: «**إني حرمت الظلم على نفسي**»[1]، أو يصير معناه: إني

---

(١) جزء من حديث أبي ذر المتقدم تخريجه في (١/ ١٥٨).

حرمت علىٰ نفسي ما لا يدخل تحت قدرتي[1]، وهو المستحيلات.

ولا فائدة في قوله: ﴿فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا﴾ [طه: ١١٢]؛ فإن كل أحد لا يخاف من المستحيل لذاته أن يقع.

ولا فائدة في قوله: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾ [غافر: ٣١]، ولا في قوله: ﴿وَمَآ أَنَا۠ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [ق: ٢٩]؛ فنفوذ حُكْمِه في عباده بملكه وعدله فيهم بحمده، وهو سبحانه له الملك وله الحمد، وهو علىٰ كل شيء قدير.

ونظير هذا قوله سبحانه حكاية عن نبيه هود ﷺ أنه قال: ﴿إِنِّي تَوَكَّلْتُ عَلَى ٱللَّهِ رَبِّي وَرَبِّكُم مَّا مِن دَآبَّةٍ إِلَّا هُوَ ءَاخِذٌۢ بِنَاصِيَتِهَآ إِنَّ رَبِّي عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [هود: ٥٦]، فقوله: ﴿مَّا مِن دَآبَّةٍ إِلَّا هُوَ ءَاخِذٌۢ بِنَاصِيَتِهَآ﴾ مثل قوله ﷺ: «**ناصيتي بيدك ماضٍ فيَّ حكمك**»، وقوله: ﴿إِنَّ رَبِّي عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ مثل قوله عليه السلام: «**عدل فيَّ قضاؤك**» أي: لا يتصرف في تلك النواصي إلا بالعدل والحكمة والمصلحة والرحمة، لا يَظلم أصحابها، ولا يعاقبهم بما لم يعملوه، ولا يهضمهم حسناتِ ما عملوه، فهو سبحانه علىٰ صراط مستقيم في قوله وفعله، يقول الحق، ويفعل الخير والرشد.

وقد أخبر سبحانه أنه علىٰ الصراط المستقيم في سورة هود، وفي سورة النحل، فأخبر في هود أنه علىٰ صراط مستقيم في تصرفه في النواصي التي هي في قبضته وتحت يده، وأخبر في النحل أنه يأمر بالعدل ويفعله.

وقد زعمت الجبرية أن العدل هو المقدور، وزعمت القدرية[2] أن

---

(١) بياض في «د» بنحو كلمة.

(٢) «د»: «الجبرية» مكررة.

العدل إخراج أفعال الملائكة والجنّ والإنس عن قدرته وخلقه، وأخطأ الطائفتان جميعًا في ذلك.

والصواب أن العدل وَضْع الأشياء في مواضعها التي تليق بها، وإنزالها منازلها، كما أن الظلم وَضْع الشيء في غير موضعه، وقد تسمّىٰ سبحانه بالحَكَم العَدْل.

والقدرية تنكر حقيقة اسم الحَكَم، وتردّه إلىٰ الحُكْم الشرعي الديني، وتزعم أنها تُثبِت حقيقة العدل، والعدل عندهم إنكار القدر، ومع هذا فينسبونه إلىٰ غاية الظلم؛ فإنهم يقولون: إنه يُخَلِّد في العذاب الأليم مَن أفنىٰ عمره في طاعته، ثم فَعَل كبيرة واحدة، ومات عليها.

فإن قيل: فالقضاء بالجزاء عدل؛ إذ هو عقوبة علىٰ الذنب، فكيف يكون القضاء بالذنب عدلًا علىٰ أصول أهل السنة؟

وهذا السؤال لا يلزم القدرية ولا الجبرية؛ أما القدرية فعندهم أنه لم يقضِ المعصية، وأما الجبرية فعندهم أن كل مقدور عدل، وإنما يلزمكم أنتم هذا السؤال.

قيل: نعم، كلّ قضائه عدل في عبده؛ فإنه وَضْعٌ له في موضعه الذي لا يَحْسُن في غيره، فإنه وَضَع العقوبةَ في موضعها، ووَضَع القضاءَ بسببها وموجَبها في موضعه، فإنه سبحانه كما يجازي بالعقوبة فإنه يعاقب بنفس قضاء الذنب، فيكون حكمه بالذنب عقوبة علىٰ ذنب سابق؛ فإن الذنوب يُكسِب بعضُها بعضًا، وذلك الذنب السابق عقوبة علىٰ غفلته عن ربّه وإعراضه عنه، وتلك الغفلة والإعراض هي في أصل الجِبِلّة والنّشأة، فمن

أراد يكمّله[1] أقبل بقلبه، وجَذَبه إليه، وألهمه رشده، وألقىٰ فيه أسباب الخير، ومن لم يرد يكمّله تَرَكه وطَبْعه، وخَلّىٰ بينه وبين نفسه؛ لأنه لا يصلح للتكميل، وليس محله أهلًا، ولا قابلًا لما يوضع فيه من الخير.

وههنا انتهىٰ عِلْم العباد بالقدر.

وأما كونه تعالىٰ جعل هذا يصلح[2] وأعطاه ما يصلح له، وهذا لا يصلح فمنعه ما لا يصلح له= فذاك موجَب ربوبيته وإلهيّته وعلمه وحكمته؛ فإنه سبحانه خالق الأشياء وأضدادها، وهذا مقتضىٰ كماله وظهور أسمائه وصفاته، كما تقدم تقريره.

والمقصود أنه أعدل العادلين في قضائه بالسبب، وقضائه بالمسبَّب، فما قضىٰ في عبده بقضاء إلا وهو واقع في محله الذي لا يليق به غيره، إذ هو الحَكَم العدل، الغني الحميد.

فصل

وقوله: «**أسألك بكل اسم هو لك، سمّيتَ به نفسك، أو أنزلتَه في كتابك، أو علّمتَه أحدًا من خلقك، أو استأثرتَ به في علم الغيب عندك**».

إنْ كانت الرواية محفوظة هكذا ففيها إشكال؛ فإنه جعل ما أنزله في كتابه، أو علّمه أحدًا من خلقه، أو استأثر به في علم الغيب عنده= قسيمًا لِمَا سمّىٰ به نفسه، ومعلوم أنّ هذا تقسيم وتفصيل لما سمّىٰ به نفسه.

---

(١) كذا في «د» «م»: «أراد يكمله» مهملة هنا وفي الموضع الآتي، والأشبه: «تكميله».

(٢) «م»: «مصلحا»، والمثبت من «د» أليق بما بعده وأقوم.

فوجه الكلام أن يقال: سمّيتَ به نفسك فأنزلتَه في كتابك، أو علّمتَه أحدًا من خلقك، أو استأثرتَ به في علم الغيب عندك، فإن هذه الأقسام الثلاثة تفصيل لما سمّىٰ به نفسه.

وجواب هذا الإشكال: أن «أو» حرف عطف، والمعطوف بها أخص مما قبله، فيكون من باب عطف الخاص علىٰ العام؛ فإن ما سمّىٰ به نفسه يتناول جميع الأنواع المذكورة بعده، فيكون عَطْفُ كلِّ جملة منها من باب عَطْف الخاص علىٰ العام.

فإن قيل: المعهود من عَطْف الخاص علىٰ العام أن يكون بالواو دون سائر حروف العطف؟

قيل: المسوّغ لذلك في الواو هو[1] تخصيص المعطوف بالذكر بالواو[2] لمرتبة من بين الجنس، واختصاصه بخاصّة تميّزه منه حتىٰ كأنه غيره، أو إرادة[3] لذكره مرتين باسمه الخاص وباللفظ العام، وهذا لا فرق فيه بين العطف بالواو أو بأو، مع أن في العطف بأو علىٰ العام فائدة أخرىٰ، وهي بناء الكلام علىٰ التقسيم والتنويع، كما يُبنىٰ عليه بإمّا، فيقال: سمّيتَ به نفسك: فإما أنزلتَه في كتابك، وإما علمتَه أحدًا من خلقك.

وقد دلَّ الحديث علىٰ أن أسماء الله غير مخلوقة، بل هو الذي تكلم بها، وسمَّىٰ بها نفسه، ولهذا لم يقل: بكل اسم خلقتَه لنفسك، ولو كانت مخلوقة

---

(١) «د»: «وهو» تحريف يفسد المعنىٰ.

(٢) «بالواو» من «م».

(٣) «د»: «إرادتين».

لم يسأله بها؛ فإن الله لا يُقسَم عليه بشيء من خلقه.

فالحديث صريح في أن أسماءه ليست من فعل الآدميين وتسمياتهم.

وأيضًا فإن أسماءه مشتقة من صفاته، وصفاته قديمة قائمة به، فأسماؤها غير مخلوقة.

فإن قيل: فالاسم عندكم هو المسمَّىٰ أو غيره؟

قيل: طالما غلط الناس في ذلك، وجهلوا الصواب فيه.

فالاسم يراد به المسمَّىٰ تارة، ويراد به اللفظ الدال عليه أخرىٰ.

فإذا قلت: قال الله كذا، واستوىٰ الله علىٰ عرشه، وسمع الله، ورأىٰ وخلق= فهذا المراد به المسمَّىٰ نفسَه.

وإذا قلت: الله اسم عربي، والرحمن اسم عربي، والرحمن من أسماء الله، والرحمن وزنه فَعْلان، والرحمن مشتقّ من الرحمة ونحو ذلك= فالاسم(١) ههنا للمسمَّىٰ(٢)، ولا يقال غيره؛ لما في لفظ الغير من الإجمال، فإن أريد بالمغايرة أن اللفظ غير المعنىٰ فحق، وإن أريد أن الله سبحانه كان ولا اسم له حتىٰ خَلَق لنفسه اسمًا، أو حتىٰ سمّاه خَلْقه بأسماء من صنعهم= فهذا من أعظم الضلال والإلحاد.

فقوله في الحديث: «**سمَّيتَ به نفسك**»، ولم يقل: خلقتَه لنفسك، ولا قال: سَمَّاك به خَلْقك؛ دليلٌ علىٰ أنه سبحانه تكلّم بذلك الاسم، وسمّىٰ به

---

(١) «د»: «فالاننىٰ» دون إعجام.

(٢) كذا في «د»: «للمسمَّىٰ»، وطمست في «م» مع سابقتها.

نفسه، كما سمّىٰ نفسه في كتبه التي تكلّم بها حقيقة بأسمائه.

وقوله: «**أو استأثرتَ به في علم الغيب عندك**» دليلٌ علىٰ أن أسماءه أكثر من تسعة وتسعين، وأن له أسماء وصفات استأثر بها في علم الغيب عنده لا يعلمها غيره.

وعلىٰ هذا فقوله عليه السلام: «**إن لله تسعة وتسعين اسمًا من أحصاها دخل الجنة**»(١) لا ينفي أن يكون له غيرها، والكلام جملة واحدة، أي: له أسماء موصوفة بهذه الصفة، كما يقال: لفلان مائة عبد أعدّهم للتجارة، وله مائة فرس أعدّها للجهاد.

وهذا قول الجمهور، وخالفهم ابن حزم، فزعم أن أسماءه تعالىٰ تنحصر في هذا العدد(٢).

وقد دلَّ الحديث علىٰ أنّ التوسل إليه سبحانه بأسمائه وصفاته أحبُّ إليه وأنفع للعبد من التوسل إليه بمخلوقاته، وكذلك سائر الأحاديث، كما في حديث اسم الله الأعظم(٣): «**اللهم إني أسألك بأن لك الحمد، لا إله إلا أنت الحنّان المنّان، بديع السماوات والأرض، يا ذا الجلال والإكرام، يا حي يا قيوم**»(٤).

وفي الحديث الآخر: «**أسألك بأني أشهد أنك أنت الله الذي لا إله إلا**

---

(١) أخرجه البخاري (٢٧٣٦)، ومسلم (٢٦٧٧) من حديث أبي هريرة.

(٢) انظر: «الفصل» (٢/ ١٢٦)، «المحلىٰ» (١/ ٣٠).

(٣) «د»: «الاسم الأعظم».

(٤) تقدم تخريجه (١/ ٣٣١).

أنت، الأحد الصمد، الذي لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفوًا أحد»(١).

وفي الحديث الآخر: «**اللهم إني أسألك بعلمك الغيب، وقدرتك على الخلق**»(٢).

وكلها أحاديث صحاح، رواها ابن حبان والإمام أحمد والحاكم.

وهذا تحقيق لقوله تعالىٰ: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٨٠].

وقوله: «**أن تجعل القرآن ربيع قلبي، ونور صدري**» يجمع أصلين: الحياة والنور؛ فإن الربيع هو المطر الذي يحيي الأرض فينبت الربيع، فسأل اللهَ بعبوديته له وتوحيده وأسمائه وصفاته أن يجعل كتابه الذي جعله روحًا للعالمين ونورًا حياةً(٣) لقلبه؛ بمنزلة الماء الذي تحيىٰ به الأرض، ونورًا له؛ بمنزلة الشمس التي تستنير بها الأرض، والحياة والنور جماع الخير كله.

قال تعالىٰ: ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا يَمْشِى بِهِۦ فِى ٱلنَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُۥ فِى ٱلظُّلُمَٰتِ﴾ [الأنعام: ١٢٢]، وقال تعالىٰ: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا﴾ [الشورىٰ: ٥٢]، فأخبر أنه روح تحصل به الحياة، ونور تحصل به الهداية، فأتباعه

---

(١) أخرجه أحمد (٢٢٩٦٥)، وأبو داود (١٤٩٣)، والترمذي (٣٤٧٥) من طرق عن بريدة مطولًا ومختصرًا، قال الترمذي: «هذا حديث حسن غريب»، وصححه ابن حبان (٨٩١)، والحاكم (١٨٥٨).

(٢) تقدم تخريجه (٢/ ٣٥٠).

(٣) «د»: «وحياة».

لهم الحياة والهداية، ومخالفوه لهم الموت والضلال.

وقد ضرب سبحانه المثل لأوليائه وأعدائه بهذين الأصلين في أول سورة البقرة، وفي وسط سورة النور، وفي سورة الرعد، وهما المثل المائي والمثل الناري.

وقوله عليه السلام: «**وجلاء حزني، وذهاب همّي وغمي**[1]» إن جلاء هذا يتضمن إزالة المؤذي الضار، وذلك يتضمن تحصيل النافع السار، فتضمن الحديث طلب أصول الخير كله، ودفع الشر، وبالله التوفيق.

---

(١) «م»: «غمي وحزني»، والمثبت من «د» موافق للرواية التي أوردها المصنف آنفًا.

الباب الثامن والعشرون

في أحكام الرضا بالقضاء، واختلاف الناس في ذلك، وتحقيق القول فيه

هذا الباب من تمام الإيمان بالقضاء والقدر.

وقد تنازع الناس: هل هو واجب أو مستحب؟ علىٰ قولين، وهما وجهان لأصحاب أحمد.

فمنهم من أوجبه، واحتج علىٰ وجوبه بأنه من لوازم الرضا بالله ربًّا، وذلك واجب، واحتج بأثر إسرائيلي: «من لم يرضَ بقضائي، ولم يصبر علىٰ بلائي؛ فليتخذ له ربًّا سواي»(١).

ومنهم مَن قال: هو مستحب غير واجب؛ فإن الإيجاب يستلزم دليلًا شرعيًا، ولا دليل يدل علىٰ الوجوب.

وهذا القول أرجح؛ فإن الرضا من مقامات الإحسان التي هي من أعلىٰ المندوبات.

وقد غلط في هذا الأصل طائفتان أقبح غلط.

فقالت القدرية النفاة: الرضا بالقضاء طاعة وقربة، والرضا بالمعاصي لا

---

(١) أخرجه الطبراني في «المعجم الكبير» (٨٠٧)، وابن حبان في «المجروحين» (١/ ٣٢٧) من حديث أبي هند الداري مرفوعًا، قال الهيثمي في «المجمع» (٧/ ٢٠٧): «رواه الطبراني، وفيه سعيد بن زياد بن هند وهو متروك».

يجوز، فليست بقضائه وقدره.

وقالت غلاة الجبرية الذين طووا بساط الأمر والنهي: المعاصي بقضاء الله وقدره، والرضا بالقضاء قربة وطاعة، فنحن نرضىٰ بها ولا نسخطها.

واختلفت طرق أهل الإثبات في جواب الطائفتين.

فأجابتهم طائفة بأن لها وجهين: وجهًا يرضىٰ بها منه، وهو إضافتها إلىٰ الله سبحانه خلقًا ومشيئة، ووجهًا يسخط منه، وهو إضافتها إلىٰ العبد فعلًا واكتسابًا.

وهذا جواب جيد لو وفّوا به؛ فإن الكَسْب الذي أثبته كثير منهم لا حقيقة له؛ إذ هو عندهم مقارَنة الفعل للإرادة والقدرة الحادثة من غير أن يكون لهما فيه[1] تأثير بوجه ما، وقد تقدم الكلام في ذلك بما فيه كفاية[2].

وأجابهم طائفة أخرىٰ بأنّا نرضىٰ بالقضاء الذي هو فعل الربّ، ونسخط المَقْضِيّ الذي هو فعل العبد.

وهذا جواب جيد لو لم يعودوا عليه بالنقض والإبطال؛ فإنهم قالوا: الفعل عين المفعول، فالقضاء عندهم نفس المَقْضِي، فلو قال الأولون بأنّ للكَسْب تأثيرًا في إيجاد الفعل، وأنه سبب لوجوده، وقال الآخرون بأنّ الفعل غير المفعول= لأصابوا في الجواب.

وأجابهم طائفة أخرىٰ بأنّ من القضاء ما يؤمر بالرضا به، ومنه ما يُنْهىٰ

(١) «فيه» بالكاد تقرأ في «م»، وهي ساقطة من «د».

(٢) أفاض المؤلف في بيان ذلك في الباب السابع عشر (١/ ٣٩١).

عن الرضا به، فالقضاء الذي يحبه الله ويرضاه نرضىٰ به، والذي يبغضه ويسخطه لا نرضىٰ به، وهذا كما أن من المخلوقات ما يبغضه ويسخطه وهو خالقه، كالأعيان المسخوطة له، فهكذا الكلام في الأفعال والأقوال سواء.

وهذا جواب جيد، غير أنه يحتاج إلىٰ تمام، فنقول:

الحكم والقضاء نوعان: ديني وكوني.

فالديني يجب الرضا به، وهو من لوازم الإسلام.

والكوني: منه ما يجب الرضا به، كالنعم التي يجب شكرها، ومن تمام شكرها الرضا بها، ومنه ما لا يجوز الرضا به، كالمعايب والذنوب التي يسخطها الله، وإن كانت بقضائه وقدره، ومنه ما يُستحَب الرضا به، كالمصائب، وفي وجوبه قولان.

هذا كله في الرضا بالقضاء الذي هو المَقْضِي.

وأما القضاء الذي هو وصفه سبحانه وفعله، كعِلْمه وكتابته وتقديره ومشيئته؛ فالرضا به من تمام الرضا بالله ربًّا وإلهًا ومالكًا ومدبّرًا.

فبهذا التفصيل يتبين الصواب، ويزول اللبس في هذه المسألة العظيمة التي هي مفرق طرق بين الناس.

فإن قيل: فكيف يجتمع الرضا بالقضاء بالمصائب مع شدة الكراهة والنّفْرة منها؟

وكيف يُكَلَّف العبدُ أن يرضىٰ بما هو مؤلم له وهو كاره له، والألم يقتضي الكراهة والبُغض المضاد للرضا، واجتماع الضدين محال؟

قيل: الشيء قد يكون محبوبًا مرضيًا من جهة، ومكروهًا من جهة أخرىٰ، كشرب الدواء النافع الكريه؛ فإن المريض يرضىٰ به مع شدة كراهته له، وكصوم اليوم الشديد الحر؛ فإن الصائم يرضىٰ به مع كراهته له، وكالجهاد للأعداء، قال تعالىٰ: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ [البقرة: ٢١٦]، فالمجاهد المخلص يعلم أن القتال خير له فيرضىٰ به، وهو يكرهه لما فيه من التعرّض لِتِلاف النفس وألمها ومفارقة المحبوب.

ومتىٰ قوي الرضا بالشيء وتمكّن انقلبت كراهتُه محبة ـ وإن لم يخلُ من الألم ـ، فالألم بالشيء لا ينافي الرضا به، وكراهته من وجه لا تنافي محبته وإرادته والرضا به من وجه آخر.

فإن قيل: فهذا في حكم رضا العبد بقضاء الرب؛ فهل يرضىٰ سبحانه ما قضىٰ به من الكفر والفسوق والعصيان بوجه من الوجوه؟

قيل: هذا الموضع أشكل من الذي قبله.

وقد قال كثير من الأشعرية ـ بل جمهورهم ومن اتبعهم ـ: إن الرضا والمحبة والإرادة في حق الرب تعالىٰ بمعنىٰ واحد، وإن كل ما شاءه وأراده فقد أحبه ورضيه.

ثم أوردوا علىٰ أنفسهم هذا السؤال، وأجابوا بأنه لا يمتنع أن يقال: إنه يرضىٰ بها، ولكن لا علىٰ وجه التخصيص، بل يقال: يرضىٰ بكل ما خلقه وقضاه وقدّره، ولا نُفْرِد من ذلك الأمور المذمومة، كما يقال: هو ربّ كل شيء، ولا يقال: رب كذا وكذا للأشياء الحقيرة الخسيسة.

وهذا تصريح منهم بأنه راضٍ بها في نفس الأمر، وإنما امتنَع الإطلاق أدبًا واحترامًا فقط.

فلما أورد عليهم قوله: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧]، أجابوا عنه بجوابين:

أحدهما: لا يرضاه ممن لم يقع منه، وأما من وقع منه فهو يرضاه؛ إذ هو بمشيئته وإرادته.

والثاني: لا يرضاه لهم دينًا، أي: لا يشرعه لهم، ولا يأمرهم به، ويرضاه منهم كونًا.

وعلىٰ قولهم فيكون معنىٰ الآية: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ حيث لم يوجد منهم، فلو وُجِد منهم أحبه ورضيه، وهذا في البطلان والفساد كما تراه.

وقد أخبر سبحانه أنه لا يرضىٰ ما وُجِد من ذلك، وإن وقع بمشيئته، كما قال تعالىٰ: ﴿وَهُوَ مَعَهُمْ إِذْ يُبَيِّتُونَ مَا لَا يَرْضَىٰ مِنَ ٱلْقَوْلِ﴾ [النساء: ١٠٨]، فهذا قول واقع بمشيئته وتقديره، وقد أخبر سبحانه أنه لا يرضاه.

وكذلك قوله سبحانه: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٥]، فهو سبحانه لا يحبه كونًا ولا دينًا، وإن وقع بتقديره، كما لا يحب إبليسَ وجنودَه، وفرعونَ وحزبَه، وهو ربّهم وخالقهم.

فمن جعل المحبة والرضا بمعنىٰ الإرادة والمشيئة لزمه أن يكون الله سبحانه محبًّا لإبليس وجنوده، وفرعون وهامان وقارون، وجميع الكفار وكفرهم، والظلمة وفعلهم، وهذا كما أنه خلاف القرآن والسنة والإجماع المعلوم بالضرورة؛ فهو خلاف ما عليه فِطَرُ العالمين التي لم تغير بالتواطؤ

والتواصي بالأقوال الباطلة.

وقد أخبر سبحانه أنه يمقت أفعالًا كثيرة ويكرهها ويبغضها ويسخطها، فقال تعالىٰ: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَمَقْتًا وَسَآءَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ٢٢]، وقال: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمُ ٱتَّبَعُوا۟ مَآ أَسْخَطَ ٱللَّهَ﴾ [محمد: ٢٨]، وقال: ﴿كَبُرَ مَقْتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُوا۟ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ [الصف: ٣][1]، وقال: ﴿وَلَٰكِن كَرِهَ ٱللَّهُ ٱنۢبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٦]، ومُحَال حَمْل هذه الكراهة علىٰ الكراهة الدينية الأمرية؛ لأنه أمرهم بالجهاد. وقال: ﴿كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُۥ عِندَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾ [الإسراء: ٣٨].

فأخبر أنه يكره ويبغض ويمقت ويسخط ويعادي ويذم ويلعن، ومُحَال أنه يحب ذلك ويرضىٰ به، وهو سبحانه يتنزَّه ويتقدس عن محبة ذلك، وعن الرضا به، بل لا يليق ذلك بعبده؛ فإنه نقص وعيب في المخلوق أنْ يحبّ الفساد والشر والظلم والبغي والكفر ويرضاه، فكيف يجوز نسبة ذلك إلىٰ الله تبارك وتعالىٰ؟!

وهذا الأصل من أعظم ما غلط فيه كثير من مثبتي القدر، وغلطهم فيه يوازي[2] غلط النفاة في إنكار القدر، أو هو أقبح منه، وبه تسلّط عليهم النفاة ونادوا[3] علىٰ قبح قولهم، وأعظموا الشناعة عليهم به.

---

(١) من قوله «وقال: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمُ ٱتَّبَعُوا۟﴾» إلىٰ هنا ساقط من «م».

(٢) «د»: «يوازن».

(٣) مهملة الأول في «م»، ومثلها في «د»، غير أنها برسم: «وتمادو».

فهؤلاء قالوا: يحب الكفر والفسوق والعصيان والظلم والبغي والفساد.

وأولئك قالوا: لا يدخل تحت مشيئته وقدرته وخلقه.

وأولئك قالوا: لا يكون في ملكه إلا ما يحبه ويرضاه.

وهؤلاء قالوا: يكون في ملكه ما لا يشاء، ويشاء ما لا يكون.

فسبحان الله وتعالىٰ عما يقول الفريقان علوًّا كبيرًا، والحمد لله الذي هدانا لما أرسل به رسوله، وأنزل به كتابه، وفطر عليه عباده، وبرَّأنا من بدع هؤلاء وهؤلاء، فله الحمد والمنّة، والفضل والنعمة، والثناء الحسن الجميل، ونسأله التوفيق لما يحبه ويرضاه، وأن يجنبنا مضلات البدع والفتن.

الباب التاسع والعشرون

في انقسام القضاء والحُكْم والإرادة والكتابة والأمر والإذن والجَعْل والكلمات والبعث والإرسال والتحريم والإنشاء إلىٰ كوني متعلِّق بخلقه، وإلىٰ ديني متعلِّق بأمره، وما في تحقيق ذلك من إزالة اللبس والإشكال

هذا الباب متصل بالباب الذي قبله، وكل منهما مُقَرِّرٌ لصاحبه، فما كان من الكوني فهو متعلِّق بربوبيته وخلقه، وما كان من الديني فهو متعلِّق بإلهيته وشرعه، وهو كما أخبر عن نفسه سبحانه: ﴿لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤]، فالخلق قضاؤه وقدره وفعله، والأمر شرعه ودينه، فهو الذي خلق وشرع وأمر.

وأحكامه جارية علىٰ خَلْقه قدرًا وشرعًا، ولا خروج لأحد عن حكمه الكوني القدري، وأما حكمه الديني الشرعي فيعصيه الفجّار والفسّاق، والأمران غير متلازمين، فقد يقضي ويقدّر ما لا يأمر به ولا شرعه، وقد يشرع ويأمر بما لا يقضيه ولا يقدّره، ويجتمع الأمران فيما وقع من طاعات عباده وإيمانهم، وينتفي الأمران عما لم يقع من المعاصي والفسق والكفر، وينفرد القضاء الديني والحكم الشرعي فيما أمر به وشرعه ولم يفعله المأمور، وينفرد الحكم الكوني فيما وقع من المعاصي.

إذا عُرِفَ ذلك؛ فالقضاء في كتاب الله نوعان:

كوني قدري، كقوله: ﴿فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ ٱلْمَوْتَ﴾ [سبأ: ١٤]، وقوله: ﴿وَقُضِىَ بَيْنَهُم بِٱلْحَقِّ﴾ [الزمر: ٦٩].

وشرعي ديني، كقوله: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣]، أي: أمر وشرع، ولو كان قضاءً كونيًّا لما عُبِد غيرُ الله.

والحكم أيضًا نوعان:

فالكوني كقوله: ﴿قَٰلَ رَبِّ ٱحْكُم بِٱلْحَقِّ﴾ [الأنبياء: ١١٢]، أي: افْعَلْ ما تنصر به عبادك، وتخذل به أعداءك.

والديني كقوله: ﴿ذَٰلِكُمْ حُكْمُ ٱللَّهِ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ﴾ [الممتحنة: ١٠]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ [المائدة: ١].

وقد يرد بالمعنيين معًا، كقوله: ﴿وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِۦٓ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٢٦]، فهذا يتناول حكمه الكوني، وحكمه الشرعي.

والإرادة أيضًا نوعان:

فالكونية كقوله تعالىٰ: ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هود: ١٠٧]، وقوله: ﴿وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً﴾ [الإسراء: ١٦]، وقوله: ﴿إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ﴾ [هود: ٣٤]، وقوله: ﴿وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى ٱلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُواْ فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [القصص: ٥].

والدينية كقوله: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وقوله: ﴿وَٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يَتُوبَ عَلَيْكُمْ﴾ [النساء: ٢٧]، فلو كانت هذه الإرادة كونية لما حصل العسر لأحد منا، ولَوَقَعَت(١) التوبة من جميع المكلفين.

---

(١) «د»: «ولو وقعت».

وبهذا التفصيل يزول الاشتباه في مسألة الأمر والإرادة: هل هما متلازمان أم لا؟

فقالت القدرية: الأمر يستلزم الإرادة، واحتجوا بحجج لا تندفع.

وقالت المثبتة: الأمر لا يستلزم الإرادة، واحتجوا بحجج لا تندفع.

والصواب أن الأمر يستلزم الإرادة الدينية، ولا يستلزم الإرادة الكونية؛ فإنه لا يأمر إلا بما يريده شرعًا ودينًا.

وقد يأمر بما لا يريده كونًا وقدرًا، كإيمان مَنْ أَمَرَهُ ولم يوفّقه للإيمان؛ مرادٌ له دينًا لا كونًا، وكذلك[1] أَمَر خليله بذبح ابنه، ولم يرده كونًا وقدرًا، وأَمَر رسوله بخمسين صلاة، ولم يرد ذلك كونًا وقدرًا.

وبين هذين الأمرين وأَمْرِ مَن لم يؤمن بالإيمان فرق؛ فإنه سبحانه لم يحب من إبراهيم ذبح ولده، وإنما أحب منه عزمه علىٰ الامتثال وتوطين نفسه عليه، وكذلك أَمْرُ محمدٍ ﷺ ليلة الإسراء بخمسين صلاة، وأما أَمْرُ مَنْ عَلِم أنه لا يؤمن بالإيمان فإنه سبحانه يحب من عباده أن يؤمنوا به وبرسله، ولكن اقتضت حكمته أن أعان بعضهم علىٰ فعل ما أمره به ووفّقه له، وخَذَل بعضهم فلم يعنه ولم يوفّقه، فلم تحصل مصلحة الأمر منهم، وحصلت من الأمر بالذبح.

فصل

وأما الكتابة: فالكونية كقوله: ﴿كَتَبَ ٱللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا۠ وَرُسُلِىٓ﴾ [المجادلة: ٢١]، وقوله: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِى ٱلزَّبُورِ مِنۢ بَعْدِ ٱلذِّكْرِ أَنَّ ٱلْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِىَ

---

(١) «م»: «ولذلك»، والمقام مقام تمثيل لا تعليل.

﴿ٱلصَّٰلِحُونَ﴾ [الأنبياء: ١٠٥]، وقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيۡهِ أَنَّهُۥ مَن تَوَلَّاهُ فَأَنَّهُۥ يُضِلُّهُۥ وَيَهۡدِيهِ إِلَىٰ عَذَابِ ٱلسَّعِيرِ﴾ [الحج: ٤].

والشرعية الأمرية كقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ [البقرة: ١٨٣]، وقوله: ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمۡ أُمَّهَٰتُكُمۡ﴾ إلىٰ قوله: ﴿كِتَٰبَ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡۚ﴾ [النساء: ٢٣-٢٤]، وقوله: ﴿وَكَتَبۡنَا عَلَيۡهِمۡ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفۡسَ بِٱلنَّفۡسِ﴾ [المائدة: ٤٥].

فالأولىٰ: كتابة بمعنىٰ القدر، والثانية: كتابة بمعنىٰ الأمر.

فصل

والأمر الكوني: كقوله: ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢]، وقوله: ﴿وَمَآ أَمۡرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٞ كَلَمۡحِۭ بِٱلۡبَصَرِ﴾ [القمر: ٥٠]، وقوله: ﴿وَكَانَ أَمۡرُ ٱللَّهِ مَفۡعُولًا﴾ [النساء: ٤٧]، وقوله: ﴿وَكَانَ أَمۡرٗا مَّقۡضِيّٗا﴾ [مريم: ٢١].

وقوله: ﴿وَإِذَآ أَرَدۡنَآ أَن نُّهۡلِكَ قَرۡيَةً أَمَرۡنَا مُتۡرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا﴾ [الإسراء: ١٦]، فهذا أَمْرُ تقديرٍ كوني لا أمرٌ ديني شرعي؛ فإن الله لا يأمر بالفحشاء، والمعنىٰ: قضينا ذلك وقدّرناه.

وقالت طائفة: بل هو أمر ديني، والمعنىٰ: أمرناهم بالطاعة فخالفونا وفسقوا.

والقول الأول أرجح؛ لوجوه:

أحدها: أنّ الإضمار علىٰ خلاف الأصل، فلا يُصار إليه إلا إذا لم يمكن تصحيح الكلام بدونه.

الثاني: أنّ ذلك يستلزم إضمارين:

أحدهما: أمرناهم بطاعتنا.

الثاني: فخالفونا أو عصونا ونحو ذلك.

الثالث: أنّ ما بعد الفاء في مثل هذا التركيب هو المأمور به نفسه، كقولك: أَمَرْتُهُ ففعل، وأَمَرْتُهُ فقام، وأَمَرْتُهُ فركب، لا يفهم المخاطَب غير هذا.

الرابع: أنه سبحانه جعل سبب هلاك القرية أَمْرَه المذكور، ومن المعلوم أنّ أمره بالطاعة والتوحيد لا يصلح أن يكون سببًا للهلاك، بل هو سبب النجاة والفوز.

فإن قيل: أَمْره بالطاعة مع الفسق هو سبب الهلاك.

قيل: هذا يبطل بالوجه الخامس: وهو أنّ هذا الأمر لا يختص بالمترفين، بل هو سبحانه يأمر بطاعته واتباع رسله المترفين وغيرَهم، فلا يصح تخصيص الأمر بالطاعة بالمترفين.

يوضحه الوجه السادس: أنّ الأمر لو كان بالطاعة لكان هو نفس إرسال رسله إليهم، ومعلوم أنه لا يحسن أن يقال: أرسلنا رسلنا إلىٰ مترفيها ففسقوا فيها؛ فإن الإرسال لو كان إلىٰ المترفين لقال من عداهم: نحن لم يُرْسَل إلينا.

السابع: أنّ إرادة الله سبحانه لإهلاك القرية إنما تكون بعد إرسال الرسل إليهم وتكذيبهم، وإلا فقبل ذلك هو لا يريد إهلاكهم؛ لأنهم معذورون بغفلتهم وعدم بلوغ الرسالة إليهم، قال تعالىٰ: ﴿ذَٰلِكَ أَن لَّمْ يَكُن رَّبُّكَ

مُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَٰفِلُونَ ﴾[1] [الأنعام: ١٣١]، فإذا أرسل الرسل إليهم فكذبوهم أراد إهلاكها؛ فأمر رؤساءها ومترفيها أمرًا كونيًّا قدريًّا ــ لا شرعيًّا دينيًّا ــ بالفسق في القرية، فاجتمع علىٰ أهلها تكذيبهم وفِسْق رؤسائهم، فحينئذ جاءها أمر الله، وحقّ عليها قولُه بالإهلاك.

والمقصود ذِكْر الأمر الكوني والديني.

ومن الديني قوله: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ ﴾ [النحل: ٩٠]، وقوله: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا ﴾ [النساء: ٥٨]، وهو كثير.

فصل

وأما الإذن الكوني: فكقوله تعالىٰ في السِّحر: ﴿ وَمَا هُم بِضَآرِّينَ بِهِۦ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ ﴾ [البقرة: ١٠٢]، أي بمشيئته وقدره.

وأما الديني فكقوله: ﴿ مَا قَطَعْتُم مِّن لِّينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَآئِمَةً عَلَىٰٓ أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ ٱللَّهِ ﴾ [الحشر: ٥]، أي بأمره ورضاه، وقوله: ﴿ قُلْ أَرَءَيْتُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَٰلًا قُلْ ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ ۖ أَمْ عَلَى ٱللَّهِ تَفْتَرُونَ ﴾ [يونس: ٥٩]، وقوله: ﴿ أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُا۟ شَرَعُوا۟ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ ۚ ﴾ [الشورىٰ: ٢١].

---

(١) «م» «د»: «وما كان («م»: ربك، «د»: الله) ليهلك القرىٰ بظلم وأهلها غافلون»، كذا وقع خلط بين آيتي الأنعام (١٣١) وهود (١١٧)، وأثبتُّ الأولىٰ لاشتمالها علىٰ موضع الشاهد.

فصل

وأما الجَعْل الكوني فكقوله: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا فِىٓ أَعْنَٰقِهِمْ أَغْلَٰلًا فَهِىَ إِلَى ٱلْأَذْقَانِ فَهُم مُّقْمَحُونَ ۝٨ وَجَعَلْنَا مِنۢ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا﴾ [يس: ٨- ٩]، وقوله: ﴿وَيَجْعَلُ ٱلرِّجْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [يونس: ١٠٠]، وقوله: ﴿وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا﴾ [النحل: ٧٢]، وهو كثير.

وأما الجَعْل الديني فكقوله: ﴿مَا جَعَلَ ٱللَّهُ مِنۢ بَحِيرَةٍ وَلَا سَآئِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ﴾ [المائدة: ١٠٣]، أي: ما شرع ذلك ولا أمر به، وإلا فهو مخلوق له، واقع بقدره ومشيئته.

وأما قوله: ﴿جَعَلَ ٱللَّهُ ٱلْكَعْبَةَ ٱلْبَيْتَ ٱلْحَرَامَ قِيَٰمًا لِّلنَّاسِ﴾ [المائدة: ٩٧]، فهذا يتناول الجَعْلَيْن؛ فإنما[1] جَعَلها كذلك بقدره وشرعه، وليس هذا استعمالًا للمشترك في معنييه، بل إطلاق اللفظ وإرادة القَدْر المشترك بين معنييه، فتأمّله.

فصل

وأما الكلمات الكونية فكقوله: ﴿كَذَٰلِكَ[2] حَقَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ عَلَى ٱلَّذِينَ فَسَقُوٓا۟ أَنَّهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [يونس: ٣٣]، وقوله: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ ٱلْحُسْنَىٰ عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ بِمَا صَبَرُوا۟﴾ [الأعراف: ١٣٧]، وقوله ﷺ: «**أعوذ بكلمات الله التامّات التي لا يجاوزهنّ برٌّ ولا فاجر من شرّ ما خلق**»[3].

---

(١) «م» «د»: «فإنها» تحريف، والصواب ما أثبت.

(٢) «م» «د»: «وكذلك».

(٣) تقدم تخريجه (٢/ ٣٥١).

فهذه كلماته الكونية التي يخلق بها ويكوِّن، ولو كانت الكلمات الدينية التي يأمر بها وينهىٰ لكانت مما يجاوزهنّ الفجّار والكفّار.

وأما الدينية فكقوله: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦]، والمراد به القرآن، وقوله ﷺ في النساء: «**واستحللتم فروجهنّ بكلمة الله**»[١] أي: بإباحته ودينه، وهي قوله: ﴿فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء: ٣].

وقد اجتمع النوعان في قوله: ﴿وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَٰتِ رَبِّهَا وَكُتُبِهِۦ﴾ [التحريم: ١٢]، فكتبه كلماته التي يأمر بها وينهىٰ، ويحلّ ويحرم، وكلماته التي يخلق بها ويُكوِّن، فأخبر أنها ليست جَهْمية تنكر كلمات دينه وكلمات تكوينه، وتجعلها خلقًا من جملة مخلوقاته.

فصل

وأما البعث الكوني فكقوله: ﴿فَإِذَا جَآءَ وَعْدُ أُولَىٰهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَّنَآ أُو۟لِى بَأْسٍ شَدِيدٍ﴾ [الإسراء: ٥]، وقوله: ﴿فَبَعَثَ ٱللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [المائدة: ٣١].

وأما البعث الديني فكقوله: ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّۦنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ﴾ [الجمعة: ٢]، وقوله: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّۦنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾ [البقرة: ٢١٣].

---

(١) جزء من حديث جابر في حجة الوداع أخرجه مسلم (١٢١٨).

فصل

وأما الإرسال الكوني فكقوله: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّآ أَرْسَلْنَا ٱلشَّيَٰطِينَ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ تَؤُزُّهُمْ أَزًّا﴾ [مريم: ٨٣]، وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ ٱلرِّيَٰحَ﴾ [الفرقان: ٤٨].

وأما الديني فكقوله: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ﴾ [التوبة: ٣٣]، وقوله: ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَآ إِلَيْكُمْ رَسُولًا شَٰهِدًا عَلَيْكُمْ كَمَآ أَرْسَلْنَآ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا﴾ [المزمل: ١٥].

فصل

وأما التحريم الكوني فكقوله: ﴿وَحَرَّمْنَا عَلَيْهِ ٱلْمَرَاضِعَ مِن قَبْلُ﴾ [القصص: ١٢]، وقوله: ﴿قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ ۛ أَرْبَعِينَ سَنَةً ۛ﴾ [المائدة: ٢٦]، وقوله: ﴿وَحَرَٰمٌ عَلَىٰ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَٰهَآ أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾ [الأنبياء: ٩٥].

وأما التحريم الديني فكقوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]، و ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣]، ﴿وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ ٱلْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا ۗ﴾ [المائدة: ٩٦]، ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا۟ ۚ﴾ [البقرة: ٢٧٥].

فصل

وأما الإيتاء الكوني فكقوله: ﴿وَٱللَّهُ يُؤْتِى مُلْكَهُۥ مَن يَشَآءُ ۚ﴾ [البقرة: ٢٤٧]، وقوله: ﴿قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلْمُلْكِ تُؤْتِى ٱلْمُلْكَ مَن تَشَآءُ﴾ [آل عمران: ٢٦]، وقوله: ﴿وَءَاتَيْنَٰهُم مُّلْكًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٥٤].

وأما الإيتاء الديني فكقوله: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ [الحشر: ٧]،

وقوله: ﴿خُذُوا۟ مَآ ءَاتَيْنَٰكُم بِقُوَّةٍ﴾ [البقرة: ٦٣].

وأما قوله: ﴿يُؤْتِى ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِىَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ﴾ [البقرة: ٢٦٩]، فهذا يتناول النوعين، فإنه يؤتيها من يشاء أمرًا ودينًا، وتوفيقًا وإلهامًا.

فصل

وأنبياؤه ورسله وأتباعهم حظّهم من هذه الأمور الديني منها، وأعداؤه واقفون مع الكوني القدري، فحيث ما مال القدر مالوا معه، فدينهم دين القدر، ودين الرسل وأتباعهم دين الأمر، فهم يدينون بأمره، ويؤمنون بقدره، وخصماء الله يعصون أمره، ويحتجون بقدره، ويقولون: نحن واقفون مع مراد الله!

نعم، مع مراده الديني أو الكوني؟

ولا ينفعكم وقوفكم مع المراد الكوني، ولا يكون ذلكم عذرًا لكم عنده؛ إذ لو عَذَر بذلك لم يَذُمّ أحدًا مِن خلقه، ولم يعاقبه، ولم يكن في خلقه عاصٍ ولا كافر، ومن زعم ذلك فقد كفر بالله وكتبه كلها، وجميع رسله.

وبالله التوفيق.

الباب الموفي ثلاثين

في ذِكْر الفطرة الأولىٰ ومعناها، واختلاف الناس في المراد بها، وأنها لا تنافي القضاء والقدر بالشقاوة والضلال

قال الله تعالىٰ: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ ۞ مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَاتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [الروم: ٣٠-٣١].

وفي «الصحيحين»(١) من حديث أبي هريرة، عن النبي ﷺ أنه قال: «**كل مولود يولد علىٰ الفطرة، فأبواه يُهَوِّدانه ويُنَصِّرانه ويُمَجِّسانه، كما تُنْتَج البهيمة جَمْعاء، هل تحسّون فيها من جَدْعاء؟ حتىٰ تكونوا أنتم تجدعونها**»، ثم قرأ أبو هريرة: ﴿فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾، وفي لفظ آخر: «**ما من مولود إلا يولد علىٰ هذه الملة**».

وقد اختلف الناس في معنىٰ هذه الفطرة والمراد بها.

فقال القاضي أبو يعلىٰ: في معنىٰ الفطرة ههنا روايتان عن أحمد(٢):

---

(١) تقدم تخريجه في (١/ ١٠٣).

(٢) لم أقف علىٰ قول القاضي فيما بين يدي من كتابه «الروايتين»، والمؤلف ينقل في هذا الموضع من كتاب شيخه «درء التعارض» (٨/ ٣٥٩) وما بعدها.

وحول كلام الإمام أحمد انظر: «السنة» (٣/ ٥٣٤- ٥٣٦)، «أحكام أهل الملل من الجامع لمسائل الإمام أحمد» كلاهما للخلال (١٤-١٨).

إحداهما: الإقرار بمعرفة الله تعالىٰ، وهو العهد الذي أخذه الله عليهم في أصلاب آبائهم، حين مسح ظهر آدم فأخرج[1] من ذرّيته إلىٰ يوم القيامة أمثال الذر، وأشهدهم علىٰ أنفسهم: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَىٰ﴾ [الأعراف: ١٧٢].

فليس أحد إلا وهو مقرٌّ بأن له صانعًا ومدبّرًا، وإن سمَّاه بغير اسمه، قال تعالىٰ: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ [الزخرف: ٨٧]، فكل مولود يولد علىٰ ذلك الإقرار الأول.

قال[2]: وليس الفطرة هنا الإسلام لوجهين:

أحدهما: أنّ معنىٰ الفطرة ابتداء الخلقة، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿فَاطِرُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الشورىٰ: ١١]، أي: مبتدئهما. وإذا كانت الفطرة هي الابتداء وجب أن تكون تلك هي التي وقعت لأول الخليقة، وجرت في فطرة المعقول[3]، وهو استخراجهم ذرية؛ لأن تلك حالة ابتدائهم.

ولأنها لو كانت الفطرة هنا الإسلام؛ لوجب إذا وُلِد بين أبوين كافرين أن لا يرثهما ولا يرثانه ما دام طفلًا؛ لأنه مسلم، واختلاف الدين يمنع الإرث، ولوجب أن لا يصحّ استرقاقه، ولا يُحْكَم بإسلامه بإسلام أبيه؛ لأنه مسلم.

---

(١) «م»: «فاجتمع»، والمثبت من «د» موافق لمصدر النقل.

(٢) من قوله: «تعالىٰ: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم﴾» إلىٰ هنا ساقط من «د».

(٣) كذا في الأصول، وفي مصدر المؤلف، ووقعت في مصدر القاضي نفسه ـ وهو كتاب «إصلاح غلط أبي عبيد في غريب الحديث» لابن قتيبة (٥٨) ـ: «فَطْر العقول»، أي: ابتداءها، وهو الصواب فيما يظهر.

قال: وهذا تأويل ابن قتيبة، وذكره ابن بطة في «الإبانة»[1].

قال: وليس كل من ثبت له المعرفة حُكِم بإسلامه، كالبالغين من الكفار؛ فإنّ المعرفة حاصلة لهم وليسوا بمسلمين.

قال: وقد أومأ أحمد إلىٰ هذا التأويل في رواية الميموني فقال: الفطرة الأولىٰ التي فُطِر الناس عليها. فقال الميموني: الفطرة: الدين؟ قال: نعم[2].

قال القاضي: وأراد أحمد بالدين: المعرفة التي ذكرناها.

قال: والرواية الثانية: الفطرة هنا ابتداء خلقه في بطن أمه؛ لأنّ[3] حَمْله علىٰ العهد الذي أخذه عليهم ـ وهو الإقرار بمعرفته ـ حَمْلٌ للفطرة علىٰ الإسلام؛ لأن الإقرار بالمعرفة إقرار بالإيمان، والمؤمن مسلم، ولو كانت الفطرة الإسلام لوجب إذا وُلِد بين أبوين كافرين أن لا يرثانه ولا يرثهما.

قال: ولأن ذلك يمنع أن يكون الكفر خَلْقًا لله، وأصول أهل السنة بخلافه.

قال: وقد أومأ أحمد إلىٰ هذا في رواية علي بن سعيد ـ وقد سأله عن قوله: «**كل مولود يولد علىٰ الفطرة**» ـ فقال: علىٰ الشقاوة والسعادة.

وكذلك نقل محمد بن يحيىٰ الكحّال: أنه سأله فقال: هي التي فُطِر الناس عليها: شقي أو سعيد.

---

(١) «إصلاح غلط أبي عبيد في غريب الحديث» (٥٧-٥٨) ـ نص عليه في «درء التعارض» (٨/ ٣٦٠) ـ، «الإبانة الكبرىٰ» (٤/ ٧٠).

(٢) انظر: «أحكام أهل الملل من الجامع لمسائل الإمام أحمد» (١٦).

(٣) نهاية نسخة «م»، وما يلي سيكون الاعتماد فيه علىٰ «د»، وما يلزم من «ت».

وكذلك نقل حنبل عنه، قال: الفِطرة التي فطر الله عليها العباد من الشقاوة والسعادة[1].

قال: وهذا كله يدل من كلامه علىٰ أن المراد بالفطرة ههنا ابتداء خلقه في بطن أمه.

قال شيخنا أبو العباس ابن تيمية[2]: أحمد لم يذكر العهد الأول، وإنما قال: الفطرة الأولىٰ التي فُطِر الناس عليها، وهي الدين. وقال في غير موضع: إن الكافر إذا مات أبواه أو أحدهما حُكِم بإسلامه. واستدلَّ بهذا الحديث، فدلّ علىٰ أنه فسَّرَ الحديث بأنه يولد علىٰ فطرة الإسلام، كما جاء ذلك مصرَّحًا به في الحديث، ولو لم تكن الفطرة عنده الإسلام لما صحّ استدلاله بالحديث.

وقوله في موضع آخر: يولد علىٰ ما فُطِر عليه من شقاوة وسعادة، لا ينافي ذلك؛ فإن الله سبحانه قدّر السعادة والشقاوة وكتبهما، وقدّر أنها تكون بالأسباب التي تحصل بها، كفعل الأبوين.

فتهويد الأبوين وتنصيرهما وتمجيسهما هو مما قدره الله أنه يُفْعَل بالمولود، والمولود وُلِد علىٰ الفطرة سليمًا، ووُلِد علىٰ أن هذه الفطرة السليمة يغيّرها الأبوان، كما قَدَّر سبحانه ذلك وكتبه.

كما مثّل النبي ﷺ ذلك بقوله: «**كما تُنْتَج البهيمة جَمْعاء، هل تحسّون فيها من جَدْعاء؟**»، فبيّن أن البهيمة تولد سليمة ثم يجدعها الناس، وذلك

---

(١) انظر: «أحكام أهل الملل من الجامع لمسائل الإمام أحمد» (١٦-١٧).

(٢) «درء التعارض» (٨/ ٣٦١) وما بعدها.

بقضاء الله وقدره، فكذلك المولود يولد على الفطرة سليمًا، ثم يفسده أبواه، وذلك أيضًا بقضاء الله وقدره.

وإنما قال أحمد وغيره من الأئمة: على ما فُطِر عليه من شقاوة أو سعادة؛ لأنّ القدرية كانوا يحتجون بهذا الحديث على [أن][1] الكفر والمعاصي ليس بقضاء الله وقدره، بل مما ابتدأ الناس إحداثه.

ولهذا قالوا لمالك بن أنس: إن القدرية يحتجون علينا بأول الحديث؟ فقال: احتجوا عليهم بآخره، وهو قوله: «**الله أعلم بما كانوا عاملين**»[2].

فبيَّن الإمام أحمد وغيره أنه لا حجّة فيه للقدرية؛ فإنهم لا يقولون: إن نفس الأبوين خَلَقَا تهويده وتنصيره، بل هو تَهوَّد وتَنصَّر باختياره، لكن كانا سببًا في حصول ذلك بالتعليم والتلقين، فإذا أضيف إليهما بهذا الاعتبار فلأن يُضاف إلى الله الذي هو خالق كل شيء بطريق الأولى؛ لأنه سبحانه وإن كان خلقه مولودًا على الفطرة سليمًا فقد قَدَّر عليه ما سيكون بعد ذلك من تغييره، وعلم ذلك.

كما في الحديث الصحيح: «**إن الغلام الذي قتله الخضر طُبِع يوم طُبِع كافرًا، ولو بلغ لأرهق أبويه طغيانًا وكفرًا**»[3].

فقوله: «**طُبِع يوم طُبِع**» أي قُدِّر وقُضِي في الكتاب أنه يكفر، لا أن كفره كان موجودًا قبل أن يولد، ولا في حال ولادته؛ فإنه مولود على الفطرة

---

(١) زيادة لازمة من مصدر النقل.

(٢) أسنده من هذا الوجه أبو داود (٤٧١٥).

(٣) جزء من حديث أبي بن كعب في قصة موسى والخضر أخرجه بنحوه مسلم (٢٣٨٠).

السليمة، وعلىٰ أنه بعد ذلك يتغير ويكفر.

ومن ظن أنّ الطبع علىٰ قلبه، وهو[1] الطبع المذكور علىٰ قلوب الكفار؛ فهو غالط؛ فإن ذلك لا يقال فيه: طُبِع يوم طُبِع؛ إذ كان الطبع علىٰ قلبه إنما يوجد بعد كفره.

وقد ثبت في «صحيح مسلم»[2] عن عياض بن حمار، عن النبي ﷺ فيما يروي عن ربّه تبارك وتعالىٰ أنه قال: «**خَلَقْتُ عبادي حنفاء كلهم، فاجتالتهم الشياطين، وحَرّمتْ عليهم ما أحللتُ لهم، وأمرَتْهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانًا**»، وهذا صريح في أنه خلقهم علىٰ الحنيفية، وأن الشياطين اجتالتهم بعد ذلك.

وكذلك في حديث الأسود بن سَرِيع الذي رواه أحمد وغيره[3] قال: بعث النبي ﷺ سرية فأفضىٰ بهم القتل إلىٰ الذرية، فقال لهم النبي ﷺ: «**ما حملكم علىٰ قَتْل الذرّية؟**» قالوا: يا رسول الله، أليسوا أولاد المشركين؟ قال: «**أوَ ليس خياركم أولاد المشركين؟!**»، ثم قام النبي ﷺ خطيبًا فقال: «**ألا إنّ كل مولود يولد علىٰ الفطرة حتىٰ يُعْرِبَ عنه لسانُهُ**».

فخطبته لهم بهذا الحديث عقيب نهيه لهم عن قتل أولاد المشركين،

---

(١) كذا في «د» ومصدر النقل: «وهو»، والأليق بالسياق: «هو» دون واو.

(٢) تقدم تخريجه (٢/ ٦٥).

(٣) أحمد (١٥٥٨٨)، ومعمر في «الجامع» (٢٠٠٩٠)، وابن أبي عاصم في «الآحاد والمثاني» (١١٦٠) من حديث الحسن عن الأسود بن سريع، والحسن لم يسمع منه، كما جزم به ابن المديني في «العلل» (٥٥)، وانظر: «تحفة التحصيل» (٧١). والحديث صححه الحاكم (٢٥٦٦).

وقوله لهم: «**أوَ ليس خياركم أولاد المشركين؟!**» = نصٌّ أنه أراد أنهم ولدوا غير كفار(١)، ثم الكفر طرأ بعد ذلك، ولو أراد أن المولود حين يولد يكون إما مسلمًا وإما كافرًا علىٰ ما سبق له به القدر؛ لم يكن فيما ذَكَر حجّةٌ علىٰ ما قَصَد من نهيه عن قتل أولاد المشركين.

وقد ظنّ بعضهم أن معنىٰ قوله: «**أوَ ليس خياركم أولاد المشركين؟!**» أنه قد يكون سبق(٢) في علم الله أنهم لو بقوا لآمنوا، فيكون النهي راجعًا إلىٰ هذا المعنىٰ من التجويز.

وليس هذا معنىٰ الحديث، لكن معناه أن خياركم هم السابقون الأولون وهؤلاء من أولاد المشركين، فإن آباءهم كانوا كفارًا، ثم إن البنين أسلموا بعد ذلك، فلا يضر الطفل أن يكون من أولاد المشركين إذا كان مؤمنًا؛ فإن الله إنما يجزيه بعمله لا بعمل أبويه، وهو سبحانه يخرج المؤمن من الكافر، والكافر من المؤمن، كما يخرج الحيّ من الميت، ويخرج الميت من الحيّ.

فصل(٣)

وهذا الحديث قد روي بألفاظ يفسّر بعضها بعضًا، ففي «الصحيحين»(٤) ـ واللفظ للبخاري ـ عن ابن شهاب، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «**ما من مولود يولد إلا علىٰ الفطرة، فأبواه**

---

(١) كذا في «د»، وفي مصدر النقل: «يبين أنه أراد...».

(٢) «سبق» من «ت»، ومصدر المؤلف.

(٣) لا يزال النقل مستمرًا من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية.

(٤) تقدم تخريجه (١/ ١٠٣).

يُهَوِّدانه، أو يُنَصِّرانه، أو يُمَجِّسانه، كما تُنْتَج البهيمة جَمْعاء[1]**، هل تحسّون فيها من جَدْعاء؟**»، ثم يقول أبو هريرة: اقرؤوا: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ﴾ [الروم: ٣٠]، قالوا: يا رسول الله، أفرأيت مَن يموت صغيرًا؟ قال: «**الله أعلم بما كانوا عاملين**».

وفي «الصحيح»[2] قال الزهري: يُصلَّىٰ علىٰ كل مولود متوفّىٰ وإن كان لِغَيَّةٍ[3]؛ من أجل أنه وُلِد علىٰ فطرة الإسلام؛ إذا استهلّ صارخًا، ولا نصلي علىٰ من لم يستهلّ؛ من أجل أنه سِقْطٌ، فإن أبا هريرة كان يحدث أن النبي ﷺ قال: «**ما من مولود إلا ويولد علىٰ الفطرة، فأبواه يُهَوِّدانه، أو يُنَصِّرانه، أو يُمَجِّسانه، كما تُنْتَج البهيمة جَمْعاء، هل تحسّون فيها من جَدْعاء؟**»، ثم يقول أبو هريرة ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ﴾.

وفي «الصحيحين»[4] من رواية الأعمش: «**ما من مولود**[5] **إلا وهو علىٰ الملة**».

وفي رواية أبي معاوية عنه: «**إلا علىٰ هذه الملة، حتىٰ يُعْرِب عنه لسانه**».

---

(١) كذا في «د»: «تنتج البهيمة جمعاء» هنا وفي الموضع الآتي، وفي مصدري النقل والرواية: «تنتج البهيمة بهيمة جمعاء».

(٢) البخاري (١٣٥٨).

(٣) أي من زنا، من الغي وهو ضد الرشد، انظر: «إرشاد الساري» (٢/ ٤٤٩).

(٤) مسلم (٢٦٥٨/ ٣٣) هذه الرواية والتي تليها، ولم أقف عليها عند البخاري، وكأن قوله: «وفي الصحيحين» سبق قلم من المؤلف؛ بدلالة عزوها إلىٰ الصحيح وحده في مصدر النقل.

(٥) في مصدري النقل والرواية: «ما من مولود يولد».

فهذا صريح أنه يولد على ملة الإسلام، كما فسَّره ابن شهاب راوي الحديث، واستشهاد أبي هريرة بالآية يدل على ذلك.

قال ابن عبد البر[1]: وقد سئل ابن شهاب عن رجل عليه رقبة مؤمنة: أيجزئ الصبي عنه أن يعتقه وهو رضيع؟

قال: نعم، لأنه وُلد على الفطرة[2].

وقال أبو عمر ـ وقد ذكر النزاع في تفسير الحديث ـ[3]: وقال آخرون: الفطرة ههنا الإسلام.

قالوا: وهو المعروف عند عامة السلف أهل التأويل، قد أجمعوا في تأويل قول الله عز وجل: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ قالوا: فطرة الله: دين الله الإسلام.

واحتجوا بقول أبي هريرة في هذا الحديث: اقرؤوا ــ إن شئتم ــ: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾.

وذكروا عن عكرمة ومجاهد والحسن وإبراهيم والضحاك وقتادة في قوله عز وجل: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ قالوا: فطرة الله: دين الله الإسلام، ﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ﴾ قالوا: لدين الله[4].

---

(١) «التمهيد» (١٨/ ٧٦) وقد ساقه بإسناده.

(٢) لم أقف عليه في مصدر آخر.

(٣) «التمهيد» (١٨/ ٧٢-٧٧).

(٤) أسندها الطبري (١٨/ ٤٩٣-٤٩٦) خلا قول الحسن.

واحتجوا بحديث محمد بن إسحاق، عن ثور بن يزيد، عن يحيىٰ بن جابر، عن عبد الرحمن بن عائذ الأزدي، عن عياض بن حمار المجاشعي: أن رسول الله ﷺ قال للناس يومًا: «**ألا أحدثكم بما حدثني الله في الكتاب، إن الله خلق آدم وبنيه حنفاء مسلمين، وأعطاهم المال حلالًا لا حرام فيه، فجعلوا ما أعطاهم الله حرامًا وحلالًا...**» الحديث[1].

قال: وكذلك روىٰ بكر بن مهاجر، عن ثور بن يزيد، بإسناده مثله في هذا الحديث: «**حنفاء مسلمين**»[2].

قال أبو عمر: روىٰ هذا الحديث قتادة، عن مُطَرِّف بن عبد الله، عن عياض، ولم يسمعه قتادة من مُطَرِّف، ولكن قال: حدثني ثلاثة: عقبة بن عبد الغافر، ويزيد بن عبد الله بن الشِّخِّير، والعلاء بن زياد، كلهم يقول: حدثني مُطَرِّف، عن عياض، عن النبي ﷺ فقال فيه: «**وإني خلقت عبادي حنفاء كلهم**»، لم يقل: «**مسلمين**»[3].

وكذلك رواه الحسن عن مطرف[4].

ورواه ابن إسحاق عمن لا يتّهم، عن قتادة بإسناده، قال فيه: «**وإني**

---

(١) أخرجه من هذا الوجه ابن أبي خيثمة في «التاريخ الكبير» (١/ ٤٠٤)، والطبراني في «الكبير» (٩٩٧).

(٢) لم أقف عليه في مصدر آخر.

(٣) أخرجه من هذا الوجه ابن أبي خيثمة في «التاريخ الكبير» (١/ ٤٠٣)، والطبراني في «الكبير» (٩٩٢، ٩٩٣).

(٤) أخرجه الطبراني في «الكبير» (٩٩٦).

خلقت عبادي حنفاء كلهم»[1]، ولم يقل: «مسلمين».

قال: فدلّ هذا على حفظ محمد بن إسحاق وإتقانه وضبطه؛ لأنه ذكر «مسلمين» في روايته عن ثور بن يزيد لهذا الحديث، وأسقطه من رواية قتادة، وكذلك رواه الناس عن قتادة، قصر فيه عن قوله: «مسلمين»، وزاده ثور بإسناده، فالله أعلم.

قال: والحنيف في كلام العرب المستقيم المُخْلِص، ولا استقامة أكثر من الإسلام.

قال: وقد روي عن الحسن: «الحنيفية حجُّ البيت»[2]، وهذا يدلّ أنه أراد الإسلام.

وكذلك رُوِي عن الضحاك والسُّدِّي قال[3]: «حنفاء: حجاجًا»[4].

وعن مجاهد: «حنفاء مُتَّبِعين»[5].

قال: وهذا كله يدل على أن الحنيفية الإسلام.

قال: وقال أكثر العلماء: الحنيف المُخْلِص، وقال الله عز وجل: ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا﴾ [آل عمران: ٦٧]،

---

(١) أخرجه ابن أبي خيثمة في «التاريخ الكبير» (١/ ٤٠٢).

(٢) أخرجه عبد الرزاق في «التفسير» (١٣١)، والحربي في «غريب الحديث» (١/ ٢٩٢).

(٣) كذا في «د»، تبعًا لواسطة النقل (٨/ ٣٧٠).

(٤) أخرجهما ابن المنذر في «التفسير» (١/ ٢٤٦).

(٥) أخرجه الطبري (٢/ ٥٩٣)، وابن أبي حاتم (١٣٦٥).

وقال تعالىٰ: ﴿مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًاۖ﴾ [آل عمران: ٩٥]، وقال: ﴿مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَۚ هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ﴾ [الحج: ٧٨].

وقال الشاعر ـ وهو الراعي ـ:

أخليفةَ الرحمنِ إنا معشرٌ حنفاءُ نسجد بكرةً وأصيلًا
عَربٌ نرىٰ لله في أموالنا حقّ الزكاة منزّلًا تنزيلًا[(١)]

قال: فهذا وصف الحنيفية بالإسلام، وهو أمر واضح لا خفاء به.

قال: ومما احتج به من ذهب في هذا الحديث إلىٰ أن الفطرة في هذا الحديث: الإسلام؛ قوله ﷺ: «**خمسٌ من الفطرة**»[(٢)]، ويُروىٰ: «**عشرٌ من الفطرة**»[(٣)].

قال شيخنا[(٤)]: والدلائل علىٰ ذلك كثيرة، ولو لم يكن المراد بالفطرة الإسلام؛ لمَا سألوا عقيب ذلك: «أرأيت من يموت من أطفال المشركين؟»؛ لأنه [لو][(٥)] لم يكن هناك ما يغيّر تلك الفطرة لما سألوه، والعلم القديم وما يجري مجراه لا يتغيّر.

---

(١) البيتان للراعي النميري من قصيدة يخاطب فيها عبد الملك بن مروان كما في «الديوان» بشرح د.الصمد (٢٠٦)، وأوّله: أوليّ أمر الله إنا معشر... ، وانظر: «الزاهر» (١/ ٣١٣)، «الموشح» (٢٠٧).

(٢) أخرجه البخاري (٥٨٨٩)، ومسلم (٢٥٧) من حديث أبي هريرة.

(٣) أخرجه مسلم (٢٦١) من حديث عائشة.

(٤) «درء التعارض» (٨/ ٣٧١-٣٧٧).

(٥) زيادة لازمة من مصدر القول.

وقوله: «**فأبواه يُهوِّدانه**» بيّن فيه أنهم يغيّرون الفطرة التي فُطِر عليها.

وأيضًا: فإنه شبّه ذلك بالبهيمة التي تولَد مُجْتَمعة الخَلْق لا نقص فيها، ثم تُجْدَع بعد ذلك، فعُلِم أنّ التغيير وارد على الفطرة السليمة التي وُلِد العبد عليها.

وأيضًا: فإن الحديث مطابق للقرآن، كقوله: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم: ٣٠]، وهذا يعم جميع الناس، فعُلِم أنّ الله سبحانه فطر الناس كلهم على فطرته المذكورة.

وأيضًا: فإنه أضاف الفطرة إليه إضافة مدح لا إضافة ذم، فعُلِم أنها فطرة محمودة لا مذمومة، كدين الله وبيته وناقته.

وأيضًا: فإنه قال: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم: ٣٠]، وهذا نَصْبٌ على المصدر الذي دلّ عليه الفعل الأول عند سيبويه وأصحابه، فدلَّ على أن إقامة الوجه لله[١] حنيفًا هو فطرة الله التي فطر الناس عليها.

وأيضًا: فإن هذا تفسير السلف كما تقدم.

قال ابن جرير[٢]: يقول: فسدِّد وجهك نحو الوجه الذي وجّهك الله يا محمد لطاعته ــ وهي الدين ــ، ﴿حَنِيفًا﴾ يقول: مستقيمًا لدينه وطاعته، ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ﴾ يقول: صنعة الله التي خَلَق الناس عليها، ونَصْبُ ﴿فِطْرَتَ﴾

---

(١) كذا في «د»: «لله» كأنه سبق قلم، وفي «درء التعارض»: «للدين»، وهو الأشبه.

(٢) «جامع البيان» (١/ ٣١٣).

علىٰ المصدر [من][1] معنىٰ قوله: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا﴾، أي المعنىٰ: فَطَرَ اللهُ الناسَ علىٰ ذلك فطرةً.

قال: وبنحو الذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل.

ثم روىٰ عن ابن زيد قال: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ قال: الإسلام، منذ خلقهم الله من آدم جميعًا يقرّون بذلك[2].

وعن مجاهد: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ﴾ قال: الدين الإسلام[3].

ثم روىٰ عن يزيد بن أبي مريم قال: مرّ عمرُ بمعاذ بن جبل، فقال: ما قِوَام هذه الأمة؟ قال معاذ: ثلاث، وهنّ المنجيات: الإخلاص - وهو الفطرة ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ -، والصلاة - وهي الملة -، والطاعة - وهي العصمة -. فقال عمر: صدقت[4].

وقوله: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ﴾ يقول: لا تغيير لدين الله، أي: لا يصلح ذلك، ولا ينبغي أن يُفْعَل.

قال ابن أبي نَجِيح، عن مجاهد: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ﴾ قال: لدين الله[5].

---

(١) زيادة من مصدر القول.

(٢) لم أقف عليه في مصدر آخر.

(٣) «تفسير مجاهد» (٢١٤).

(٤) لم أقف عليه في مصدر آخر.

(٥) التفسير المنسوب إلىٰ مجاهد (٥٣٩).

ثم ذكر أنّ مجاهدًا أرسل إلىٰ عكرمة يسأله عن قوله: ﴿لَا تَبۡدِيلَ لِخَلۡقِ ٱللَّهِۚ﴾ فقال: هو الخِصَاء، فقال مجاهد: أخطأ، ﴿لَا تَبۡدِيلَ لِخَلۡقِ ٱللَّهِۚ﴾: إنما هو الدين، ثم قرأ: ﴿لَا تَبۡدِيلَ لِخَلۡقِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلۡقَيِّمُ﴾[1].

وروىٰ عن عكرمة: ﴿لَا تَبۡدِيلَ لِخَلۡقِ ٱللَّهِۚ﴾ قال: لدين الله[2].

وعنه: ﴿فِطۡرَتَ ٱللَّهِ﴾ قال: الإسلام[3].

وقال قتادة: ﴿لَا تَبۡدِيلَ لِخَلۡقِ ٱللَّهِۚ﴾ قال: لدين الله، وهو [قول][4] سعيد ابن جبير والضحاك وإبراهيم النخعي وابن زيد[5].

وعن ابن عباس وعكرمة ومجاهد: هو الخِصَاء[6].

ولا منافاة بين القولين، كما قال تعالىٰ: ﴿وَلَأٓمُرَنَّهُمۡ فَلَيُبَتِّكُنَّ ءَاذَانَ ٱلۡأَنۡعَٰمِ وَلَأٓمُرَنَّهُمۡ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلۡقَ ٱللَّهِۚ﴾ [النساء: ١١٩]، فتغيير ما فطر الله عبادَهُ من الدين تغييرٌ لخَلْقه، والخِصَاء وقَطْع آذان الأنعام تغييرٌ لخَلْقه أيضًا.

ولهذا شَبّه النبي ﷺ أحدهما بالآخر، فأولئك يغيّرون الشريعة، وهؤلاء يغيّرون الخِلْقة، فذاك تغييرُ ما خُلِقت عليه نفسُهُ وروحُهُ، وهذا تغييرُ ما خُلِق عليه بدنُهُ.

---

(١) أخرجه بنحوه عبد الرزاق في «التفسير» (٦٤٠).

(٢) لم أقف عليه في مصدر آخر.

(٣) عزاه السيوطي في «الدر المنثور» (٦/ ٤٩٣) إلىٰ ابن أبي شيبة وابن المنذر.

(٤) زيادة لازمة من مصدر المؤلف.

(٥) تقدم عزوها قريبًا.

(٦) انظر: «تفسير مجاهد» (٥٣٩)، «الدر المنثور» (٢/ ٦٩٠).

فصل[1]

ولمّا صار القدرية يحتجون بهذا الحديث على قولهم؛ صار الناس يتأوّلونه على تأويلات يخرجونه بها عن مقتضاه.

فقالت القدرية: كل مولود يولد على الإسلام، والله سبحانه لا يضلّ أحدًا، وإنما أبواه يضلّانه.

قال لهم أهل السنة: أنتم لا تقولون بأول الحديث ولا بآخره.

أمّا أوّله: فإنه لم يولَد أحدٌ عندكم على الإسلام أصلًا، ولا جَعَل الله أحدًا مسلمًا ولا كافرًا عندكم، بل هذا أحدث لنفسه الكفر، وهذا أحدث لنفسه الإسلام، والله لم يخلق واحدًا منهما، ولكن دعاهما إلى الإسلام، وأزاح عللهما، وأعطاهما قدرة مماثلة فيهما تصلح للضدين، ولم يخص المؤمن بسبب يقتضي حصول الإيمان، فإن ذلك عندكم غير مقدور له، ولو كان مقدورًا لكان مَنْع الكافر منه ظلمًا.

هذا قول عامة القدرية، وإن كان أبو الحسين يقول: إنه خَصّ المؤمن بداعي الإيمان.

ويقول: عند الداعي والقدرة يجب وجود الإيمان.

وهذا في الحقيقة موافق لقول أهل السنة.

قالوا: [وأيضًا] فأنتم [تقولون][2]: إن معرفة الله لا تحصل إلا بالنظر

---

(١) هذا الفصل كسابقه مستفاد من «درء التعارض» (٨/ ٣٧٧) وما بعدها، وأورده أيضًا في كتابه: «أحكام أهل الذمة» (٢/ ٩٦٩).

(٢) ما بين المعقوفات زيادة من مصدر المؤلف.

المشروط بالعقل، ويستحيل أن تكون المعرفة عندكم ضرورة، أو تكون من فعل الله.

وأما كونكم لا تقولون بآخره فهو أنه نَسَب فيه التهويد والتنصير إلىٰ الأبوين، وعندكم أنّ المولود هو الذي أحدث لنفسه التهويد والتنصير دون الأبوين، والأبوان لا قدرة لهما علىٰ ذلك البتّة.

وأيضًا: فقوله: «**الله أعلم بما كانوا عاملين**» دليل علىٰ أن الله يعلم ما يصيرون إليه بعد ولادتهم علىٰ الفطرة: هل يبقون عليها فيكونون مؤمنين، أو يغيّرونها فيصيرون كفارًا؟ فهو دليل علىٰ تقدّم العلم الذي ينكره غلاة القدرية، واتفق السلف علىٰ تكفيرهم بإنكاره.

فالذي استدللتم به من الحديث علىٰ قولكم الباطل ـ وهو قوله: «**فأبواه يُهَوِّدانه ويُنَصِّرانه**» ـ لا حجة لكم فيه، بل هو حجة عليكم، فغير الله لا يقدر علىٰ جَعْل الهدىٰ أو الضلال في قلب أحد، بل المراد بالحديث دعوة الأبوين إلىٰ ذلك، وتربيتهما له علىٰ ذلك، مما يفعله المعلم والمربّي.

وخَصّ الأبوين بالذكر [بناء][1] علىٰ الغالب؛ إذ[2] لكل طفل أبوان، وإلا فقد يقع من أحدهما ومن غيرهما.

فصل[3]

قال أبو عمر بن عبد البر[4]: اختلف العلماء في الفطرة المذكورة في هذا

---

(١) زيادة لازمة من مصدر المؤلف.

(٢) تحرّفت في «د»: «إن»، والتصحيح من «درء التعارض».

(٣) انظر: «درء التعارض» (٨/ ٣٨٢-٣٨٣)، والمؤلف صادر عنه.

(٤) «التمهيد» (١٨/ ٦٦-٦٨)، «الاستذكار» (٣/ ١٠٢-١٠٣)، «درء التعارض» =

الحديث اختلافًا كثيرًا.

وكذلك اختلفوا في الأطفال وحكمهم في الدنيا والآخرة، فسُئل عنه ابن المبارك فقال: تفسيره آخر الحديث، وهو قوله: «**والله أعلم بما كانوا عاملين**»، هكذا ذكر أبو عبيد عن ابن المبارك لم يزد شيئًا.

وذكر أنه سأل محمد بن الحسن عن تأويل هذا الحديث فقال: كان هذا القول من النبي ﷺ قبل أن يؤمر الناس بالجهاد، هذا ما ذكره أبو عبيد(١).

قال أبو عمر: أما ما ذكره عن ابن المبارك فقد روي عن مالك نحو ذلك، وليس فيه مُقْنِع من التأويل، ولا شرح مُوعِب في أمر الأطفال، ولكنها جملة تؤدي إلىٰ الوقوف عن القطع فيهم بكفر أو إيمان أو جنة أو نار، ما لم يبلغوا العمل.

قال: وأما ما ذكره عن محمد بن الحسن فأظن محمدًا حاد عن الجواب فيه؛ إما لإشكاله عليه، وإما لجهله به، أو لما شاء الله.

وأما قوله: «إن ذلك كان من النبي ﷺ قبل أن يؤمر الناس بالجهاد»، فلا أدري ما هذا! فإن كان أراد أن ذلك منسوخ، فغير جائز عند العلماء دخول النسخ في أخبار الله ورسوله؛ لأن المخبر بشيء - كان أو يكون - إذا رجع عن ذلك لم يخل رجوعه من تكذيبه لنفسه، أو غلطه فيما أخبر به، أو نسيانه، وقد

=

(٨/ ٣٨٢-٣٨٣)، والمؤلف صادر عنه.

(١) «د»: «أبو عبيدة» تحريف وهو علىٰ الصواب في مصدر المؤلف وأصله، وانظر: «غريب الحديث» (٢/ ٢٦٥-٢٦٦).

جلَّ الله عن ذلك، وعصم رسوله منه، وهذا لا يجهله ولا يخالف فيه أحد.

وقول محمد بن الحسن: «إن هذا كان قبل أن يؤمر الناس بالجهاد»، ليس كما قال؛ لأن في حديث الأسود بن سَرِيع ما يبيّن أن ذلك كان منه بعد الأمر بالجهاد.

ثم روىٰ بإسناده عن الحسن، عن الأسود بن سَرِيع قال: قال رسول الله ﷺ: «**ما بال أقوام بلغوا في القتل حتىٰ قتلوا الولدان؟**» فقال رجل: أوَليس إنما هم أولاد المشركين؟ فقال رسول الله ﷺ: «**أوَليس خياركم أولاد المشركين؟ إنه ليس من [مولود]**[1] **يولد إلا علىٰ الفطرة، حتىٰ يعبّر عنه لسانُه، ويهوّده أبواه أو يُنَصّرانه**»[2].

قال: وروىٰ هذا الحديث عن الحسن جماعة، منهم: بكر[3] المُزَني، والعلاء بن زياد، والسَّرِيّ بن يحيىٰ، وقد رُوِي عن الأحنف، عن الأسود بن سَرِيع.

قال: وهو حديث بصري صحيح.

قال: وروىٰ عوف الأعرابي، عن سمرة بن جُنْدُب[4]، عن النبي ﷺ

---

(١) زيادة من «درء التعارض» ومصادر التخريج.

(٢) تقدم تخريجه (٢/ ٣٩٢).

(٣) «د»: «أبو بكر» خطأ، والتصويب من مصدر المؤلف.

(٤) كذا في «د» و«درء التعارض» (٨/ ٣٨٢) ـ والمؤلف صادر عنه ـ: «عوف الأعرابي، عن سمرة بن جندب»، بإسقاط أبي رجاء العطاردي بينهما، وهو علىٰ الوجه في «التمهيد» (١٨/ ٦٨).

قال: «**كل مولود يولد على الفطرة**»، فناداه الناس: يا رسول الله، وأولاد المشركين؟ قال: «**وأولاد المشركين**»[1].

قال شيخنا: أما ما ذكره أبو عمر عن مالك وابن المبارك؛ فيمكن أن يقال: إن المقصود أنّ آخر الحديث يبيّن أنّ الأولاد[2] قد سبق في علم الله [ما][3] يعملون إذا بلغوا، أو أن منهم من يؤمن فيدخل الجنة، ومنهم من يكفر فيدخل النار، فلا يُحْتَج بقوله: «**كل مولود يولد على الفطرة**» على نفي القدر، كما احتجت القدرية به، ولا على أن أطفال الكفار كلهم في الجنة؛ لكونهم وُلِدوا على الفطرة، فيكون مقصود مالك وابن المبارك أنّ حُكْم الأطفال على ما في آخر الحديث.

وأما قول محمد فإنه رأى الشريعة قد استقرّت على أن وَلَد اليهودي والنصراني يتبع أبويه في الدين في أحكام الدنيا، فيُحْكَم له بحكم الكفر في أنه لا يُصلّى عليه، ولا يُدفَن في مقابر المسلمين، ولا يرثه المسلمون، ويجوز استرقاقهم، فلم يجز لأحد أن يحتج بهذا الحديث على أن حكم الأطفال في الدنيا حكم المؤمنين، حتى تُعْرِب عنهم ألسنتُهم، وهذا حق، لكن ظَنَّ أن الحديث اقتضى الحكم لهم في الدنيا بأحكام المؤمنين فقال: هذا منسوخ؛ كان قبل الجهاد؛ لأنه بالجهاد أُبيح استرقاق النساء والأطفال، والمؤمن لا يُسْتَرق، ولكن كون الطفل يتبع أباه في الدين في الأحكام الدنيوية أمر ما زال

---

(١) جزء من حديث قصة المعراج أخرجه البخاري (٧٠٤٧).

(٢) «د»: «الأول» تحريف.

(٣) زيادة لازمة من «درء التعارض».

مشروعًا، وما زال الأطفال تبعًا لأبويهم في الأمور الدنيوية، والحديث لم يقصد بيان هذه الأحكام، وإنما قصد بيان ما وُلِد عليه الأطفال من الفطرة.

فصل(١)

ومما ينبغي أن يُعلم أنه إذا قيل: وُلِد على الفطرة أو على الإسلام أو على هذه الملّة، أو خُلِق حنيفًا؛ فليس المراد به أنه حين خرج من بطن أمه يعلم هذا الدين ويريده، فإن الله يقول: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا﴾ [النحل: ٧٨]، ولكن فطرته موجِبة مقتضِية لدين الإسلام، لمعرفته(٢) ومحبته، فنفس الفطرة تستلزم الإقرار بخالقه ومحبته وإخلاص الدين له، وموجِبات الفطرة ومقتضياتها تحصل شيئًا بعد شيء، بحسب كمال الفطرة إذا سلمت من المعارض.

وليس المراد أيضًا مجرّد قبول الفطرة لذلك؛ فإن هذا القبول [لا](٣) يُغيَّر بتهويد الأبوين وتنصيرهما، بحيث يُخْرِجان الفطرة عن قبولها، وإن سعيا بتربيتهما ودعائهما في امتناع حصول المقبول.

وأيضًا: فإنّ هذا القبول ليس هو الإسلام، وليس هو هذه الملّة، وليس هو الحنيفية.

وأيضًا: فإنه شبَّه تغيير الفطرة بجَدْع البهيمة الجَمْعاء، ومعلوم أنهم لم

---

(١) انظر: «درء التعارض» (٨/ ٣٨٣-٣٨٤).

(٢) «لمعرفته» غير مقروءة في «د»، والمثبت من مصدر المؤلف.

(٣) زيادة لازمة لإقامة السياق.

يغيّروا قبوله، ولو تغيّر القبول وزال لم تقم عليه الحجة بإرسال الرسل وإنزال الكتب، بل المراد أنّ كل مولود فإنه يولد على محبته لفاطره وإخلاصه له، وإقراره بربوبيته[1]، وإذعانه له بالعبودية، فلو خُلّي وعدم المعارض لم يعدل عن ذلك إلى غيره.

كما أنه يولد على محبة ما يلائم بدنه من الأغذية والأشربة، فيشتهي اللبن الذي يناسبه ويغذيه، وهذا من قوله تعالى: ﴿رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعۡطَىٰ كُلَّ شَىۡءٍ خَلۡقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ [طه: ٥٠]، وقوله: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ ۝٢ وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ﴾ [الأعلى: ٢ - ٣]، فهو سبحانه خلق الحيوان مهتديًا إلى جلب ما ينفعه ودفع ما يضره.

ثم هذا الحب والبغض يحصل فيه شيئًا فشيئًا بحسب حاجته.

ثم قد يعرض لكثير من الأبدان ما يفسد ما وُلِد عليه من الطبيعة السليمة والعادة الصحيحة.

فهكذا ما وُلِد عليه من الفطرة.

ولهذا شُبِّهت الفطرةُ باللبن، بل كانت إياه في التأويل للرؤيا.

ولما عُرِض على النبي ﷺ ليلة الإسراء اللبن والخمر: أخذ اللبن، فقيل له: «**أخذتَ الفطرة، ولو أخذتَ الخمر لغوت أمتك**»، فمناسبة اللبن لبدنه وصلاحه عليه دون غيره كمناسبة الفطرة لقلبه وصلاحه بها دون غيرها[2].

---

(١) «د»: «وإقراره له بربوبيته» بدل: «وإخلاصه له، وإقراره بربوبيته»، والمثبت من «ت».

(٢) «د»: «غيره» تحريف.

فصل[1]

قال ابن عبد البر[2]: وقالت طائفة: المراد بالفطرة في هذا الحديث الخِلْقة التي خُلِق عليها المولود من المعرفة بربّه، فكأنه قال: كل مولود يولد علىٰ خِلْقة يعرف بها ربّه إذا بلغ مبلغ المعرفة، يريد أنه خُلِق خِلْقة مخالفة لخِلْقة البهائم التي لا تصل بخَلْقها[3] إلىٰ معرفته.

قالوا: والفاطر هو الخالق.

وأنكرت أن يكون المولود يُفطَر علىٰ إيمان أو كفر.

قال شيخنا: صاحب هذا القول إن أراد بالفطرة التمكّن من المعرفة والقدرة عليها؛ فهذا ضعيف؛ فإن مجرّد القدرة علىٰ ذلك لا يقتضي أن يكون حنيفًا، ولا أن يكون علىٰ الملّة، ولا يحتاج أن يُذْكَر تغييرُ أبويه لفطرته حين يُسأل عمن مات صغيرًا، ولأن القدرة في الكبير أكمل منها في الصغير.

وهو لمّا نهاهم عن قتل الصبيان فقالوا: إنهم أولاد المشركين؟ قال: «**أَوَليس خياركم أولاد المشركين؟ ما من مولود إلا ويولد علىٰ الفطرة**»، ولو أريد القدرة لكان البالغون كذلك، مع كونهم مشركين مستوجبين للقتل.

وإن أراد بالفطرة القدرة علىٰ المعرفة مع إرادتها؛ فالقدرة الكاملة مع الإرادة التامة تستلزم وجود المراد المقدور، فدلّ علىٰ أنهم فُطِروا علىٰ القدرة علىٰ المعرفة وإرادتها، وذلك مُسْتَلزِم للإيمان.

---

(١) انظر: «درء التعارض» (٨/ ٣٨٤-٣٨٥).

(٢) «التمهيد» (١٨/ ٦٨-٦٩)، «الاستذكار» (٣/ ١٠١).

(٣) «درء التعارض» ومصدره: «بخلقتها».

فصل[1]

قال أبو عمر[2]: وقال آخرون معنىٰ قوله: «**يولد علىٰ الفطرة**» يعني: البداءة التي ابتدأهم عليها، يريد أنه مولود علىٰ ما فَطَر اللهُ عليه خلقه من أنه ابتدأهم للحياة والموت، والسعادة والشقاء، إلىٰ ما يصيرون إليه عند البلوغ من قبولهم عن آبائهم[3] واعتقادهم.

قالوا: والفطرة في كلام العرب: البداءة، والفاطر المبتدئ، وكأنه قال: يولد علىٰ ما ابتدأه الله عليه من الشقاء والسعادة وغير ذلك، مما يصير إليه، وقد فُطِر عليه.

واحتجوا بقوله تعالىٰ: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ﴿٢٩﴾ فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ ٱلضَّلَٰلَةُ﴾ [الأعراف: ٢٩- ٣٠].

وروىٰ بإسناده إلىٰ ابن عباس قال: لم أدرِ ما فاطر السماوات والأرض، حتىٰ أتىٰ أعرابيان يختصمان في بئر، فقال أحدهما: أنا فطرتها. أي: ابتدأتها[4].

وذكر دعاء علي: «اللهم جبّار القلوب علىٰ فطراتها، شقيّها وسعيدها»[5].

---

(١) انظر: «درء التعارض» (٨/ ٣٨٦-٣٨٧).

(٢) «التمهيد» (١٨/ ٧٨).

(٣) «د»: «إيمانهم» مهملة، والمثبت من «التمهيد» و «درء التعارض».

(٤) أخرجه أبو عبيد في «فضائل القرآن» (٣٤٥)، وابن جرير (٩/ ١٧٥).

(٥) تقدم عزوه في (١/ ٤٢١).

قال شيخنا: حقيقة هذا القول: أنّ كل مولود فإنه يولد علىٰ ما سبق في علم الله أنه صائر إليه، ومعلوم أن جميع المخلوقات بهذه المثابة، فجميع البهائم مولودة علىٰ ما سبق في علم الله لها، والأشجار مخلوقة علىٰ ما سبق في علم الله، وحينئذ فيكون كل مخلوق قد خُلِق علىٰ الفطرة.

وأيضًا: فلو كان المراد ذلك، لم يكن لقوله: «**فأبواه يُهَوِّدانه**» معنىٰ، فإنهما فعلا به ما هو الفطرة التي وُلِد عليها.

وعلىٰ هذا القول فلا فرق بين التهويد والتنصير وبين تلقين الإسلام وتعليمه، وبين تعليم سائر الحِرَف والصنائع؛ فإن ذلك كله واحد[1] فيما سبق به العلم.

وأيضًا: فتمثيله ذلك بالبهيمة التي وُلِدت جَمْعاء ثم جُدِعت؛ يبيّن أنّ أبويه غَيَّرا ما وُلِد عليه.

وأيضًا: فقوله: «**علىٰ هذه الملّة**»، وقوله: «**إني خلقت عبادي حنفاء**»؛ مخالف لهذا.

وأيضًا: فلا فرق بين حال الولادة وسائر أحوال الإنسان؛ فإنه من حين كان جنينًا إلىٰ ما لا نهاية له من أحواله علىٰ ما سبق في علم الله، فتخصيص الولادة بكونها علىٰ مقتضىٰ القدر تخصيص بلا مُخصِّص.

وقد ثبت في «الصحيح»[2] أنه قبل نفخ الروح فيه يُكتَب رزقُهُ وأجلُهُ وعملُهُ وشقيٌّ أو سعيد، فلو قيل: كل مولود يُنفَخ فيه الروح علىٰ الفطرة؛

---

(١) كذا في «د»، وفي «درء التعارض»: «داخل» وهي أشبه.

(٢) تقدم تخريجه في (١/ ٦٣).

لكان أشبه بهذا المعنىٰ، مع أن النفخ هو بعد الكتابة.

فصل(١)

قال أبو عمر(٢): قال محمد بن نصر المروزي(٣): وهذا المذهب شبيه بما حكاه أبو عبيد عن ابن المبارك: أنه سئل عن هذا الحديث، فقال: يفسّره قوله: «**الله أعلم بما كانوا عاملين**»(٤).

قال المروزي: وقد كان أحمد بن حنبل يذهب إلىٰ هذا القول، ثم تركه.

قال أبو عمر: وما رسمه مالك في «موطئه»(٥)، وذكره(٦) في أبواب القدر؛ فيه من الآثار [ما](٧) يدلّ علىٰ أن مذهبه في ذلك نحو هذا.

قال شيخنا: أئمة السنة مقصودهم أن الخلق صائرون إلىٰ ما سبق في علم الله فيهم من إيمان وكفر، كما في الحديث الآخر: أن الغلام الذي قتله الخضر طُبِع يوم طُبِع كافرًا، والطَّبْع: الكتاب، أي: كُتِب كافرًا، كما في الحديث الصحيح: «**فيكتب رزقه وأجله وعمله وشقي أو سعيد**»(٨).

---

(١) انظر: «درء التعارض» (٨/ ٣٨٨-٣٨٩).

(٢) «التمهيد» (١٨/ ٧٩)، «غريب الحديث» (٢/ ٢٦٥-٢٦٦).

(٣) لم أقف عليه في ما بين يدي من كتبه المطبوعة.

(٤) «غريب الحديث» (٢/ ٢٦٥-٢٦٦).

(٥) «الموطأ» برواية الليثي (٢/ ٨٩٨-٩٠١).

(٦) «د»: «وذكر»، والمثبت من «درء التعارض» و «التمهيد».

(٧) زيادة من مصدر النقل.

(٨) تقدم تخريجه في (١/ ٦٣).

وليس إذا كان الله كتبه كافرًا يقتضي أنه حين الولادة كافر، بل يقتضي أنه لا بدّ أن يكفر، وذلك الكفر هو التغيير، كما أن البهيمة التي وُلِدت جَمْعاء ـ وقد سبق في علمه أنها تُجْدَع ـ كَتَب أنها مجدوعة بجَدْع يحدث لها بعد الولادة، ولا يجب أن تكون عند الولادة مجدوعة.

فصل(١)

وكلام أحمد في أجوبة له أخرىٰ يدل علىٰ أن الفطرة عنده الإسلام، كما ذكر محمد بن نصر عنه أنه آخر قوليه، فإنه كان يقول: إن صبيان أهل الحرب إذا سُبُوا بدون الأبوين كانوا مسلمين، وإن كانوا معهما فهم علىٰ دينهما، فإن سُبُوا مع أحدهما ففيه عنه روايتان، وكان يحتج بالحديث.

قال الخلال في «الجامع»(٢): أنا أبو بكر المَرُّوذي: [أنّ] أبا عبد الله قال [في](٣) سبي أهل الحرب: إنهم مسلمون إذا كانوا صغارًا، وإن كانوا مع أحد الأبوين.

وكان يحتج بقول رسول الله ﷺ: «**فأبواه يُهَوِّدانه ويُنَصِّرانه**».

قال: وأما أهل الثغر فيقولون: إذا كان مع أبويه: أنهم يجبرونه علىٰ الإسلام.

قال: ونحن لا نذهب إلىٰ هذا، قال النبي ﷺ: «**فأبواه يُهَوِّدانه**

---

(١) انظر: «درء التعارض» (٨/ ٣٨٩-٣٩٥)، «أحكام أهل الذمة» (٢/ ١٠٢٥) وما بعدها.

(٢) «أحكام أهل الملل من الجامع» (٣٠-٣٢).

(٣) زيادة لازمة لإقامة السياق في الموضعين من مصدر النقل.

ويُنَصِّرانه».

قال الخلال: أنا عبد الملك الميموني، قال: سألت أبا عبد الله قبل الحبس: عن الصغير يخرج من أرض الروم، وليس معه أبواه؟

فقال: إن مات صلّىٰ عليه المسلمون.

قلت: يُكْرَه علىٰ الإسلام؟

قال: إذا كانوا صغارًا يُصلّون عليهم، أكره عليه[1].

قلت: فإن كان معه أبواه؟

قال: إذا كان معه أبواه أو أحدهما لم يُكْرَه، ودينه علىٰ دين أبويه.

قلت: إلىٰ أي شيء تذهب؟ إلىٰ حديث النبي ﷺ: «**كل مولود يولد علىٰ الفطرة حتىٰ يكون أبواه...**»[2].

قال: نعم، وعمر بن عبد العزيز فَادَىٰ به، فلم يردّه[3] إلىٰ بلاد الروم إلا وحكمه حكمهم.

قلت: في الحديث: كان معه أبواه؟

قال: لا، وليس ينبغي إلا أن يكون معه أبواه[4].

---

(١) كذا في «د»: «أكره عليه»! وفي كتاب الخلال: «أكره أن يليه إلا هم، وحكمه حكمهم».

(٢) تقدم تخريجه (٢/ ٣٩٢).

(٣) في «جامع الخلال» و «درء التعارض»: «فرده» علىٰ الإثبات، وما هنا أقوم.

(٤) كذا وقعت هذه الجملة في «د» و «درء التعارض» وعند الخلال: «وليس يتبع»، ولم يظهر لي معناها، والله أعلم.

قال الخلال: ما رواه الميموني قولٌ أولُ لأبي عبد الله.

وكذلك نَقَلَ إسحاق بن منصور[(١)]: أن أبا عبد الله قال: إذا لم يكن معه أبواه فهو مسلم.

قلت: لا يجبرون على الإسلام إذا كان معه أبواه أو أحدهما؟

قال: نعم.

قال الخلال: وقد روى هذه المسألة عن أبي عبد الله خَلْقٌ، كلهم قال: إذا كان مع أحد أبويه فهو مسلم[(٢)].

وهؤلاء النفر سمعوا من أبي عبد الله بعد الحبس، وبعضهم قبل وبعد.

والذي أذهب إليه ما رواه الجماعة.

قال الخلال[(٣)]: وحدثنا أبو بكر المَرّوذي قال: قلت لأبي عبد الله: إني كنت بواسط، فسألوني عن الذي يموت هو وامرأته ويدعان[(٤)] طفلين، ولهما عَمٌّ، ما تقول فيهما؟ فإنهم قد كتبوا إليّ بالبصرة فيها.

فقال: أكره أن أقول فيهما برأي، دع حتى أنظر؛ لعل فيها عمن تقدم.

فلما كان بعد شهر عاودته، قال: نظرتُ فيها فإذا [قول][(٥)] النبي ﷺ:

---

(١) «مسائل الكوسج» (٦/ ٢٨٢٨).

(٢) يعني نحكم بإسلام الطفل مطلقًا، سواء كان مع والديه الكافرين أو بمفرده.

(٣) «أحكام أهل الملل من الجامع» (٢٣-٢٦).

(٤) «د»: «ويدعا»، والتصويب من مصدر النقل.

(٥) زيادة من مصدر النقل.

«**فأبواه يُهَوِّدانه ويُنَصِّرانه**»، وهذا ليس له أبوان.

قلت: يُجْبَر على الإسلام؟

قال: نعم، هؤلاء مسلمون لقول النبي ﷺ.

وكذلك نقل يعقوب بن بختان، قال: قال أبو عبد الله: الذِّمّي إذا مات أبواه وهو صغير أُجْبِر على الإسلام. وذكر الحديث: «**فأبواه يُهَوِّدانه ويُنَصِّرانه**».

ونقل عنه عبد الكريم بن الهيثم العاقولي في المجوسِيَّيْنِ يولد لهما ولد، فيقولان: هذا مسلم، فيمكث خمس سنين ثم يُتوفى؟

قال: ذاك يدفنه المسلمون، قال النبي ﷺ: «**فأبواه يُهَوِّدانه ويُنَصِّرانه**».

وقال عبد الله بن أحمد: سألت أبي عن قوم يزوجون بناتهم من قوم على أنه ما كان من ذكر فهو للرجل مسلم، وما كان من أنثى فهي مشركة يهودية أو مجوسية أو نصرانية؟

فقال: يُجْبَر هؤلاء مَنْ أبى منهم على الإسلام؛ لأنّ أباهم مسلم(١)؛ حديث(٢) النبي ﷺ: «**فأبواه يُهَوِّدانه ويُنَصِّرانه**»، يُردّون كلهم إلى الإسلام.

ومثل هذا كثير في أجوبته، يحتج بالحديث على [أن الطفل](٣) إنما

---

(١) «د»: «مسلما»، والوجه الرفع على الخبرية، وكذلك هو في كتاب الخلال.

(٢) كذا في «د» و «درء التعارض» (٨/ ٣٩٤): «حديث»، وفي مطبوعة الخلال: «وحديث».

(٣) زيادة من مصدر النقل.

يصير كافرًا بأبويه، فإذا لم يكن مع أبوين كافرين فهو مسلم، فلو لم تكن الفطرة الإسلام لم يكن بعدم أبويه يصير مسلمًا؛ فإن الحديث إنما دلّ على أنه يولد على الفطرة.

ونقل عنه الميموني: أنّ الفطرة هي الدين، وهي الفطرة الأولى.

قال الخلال(١): أخبرني الميموني، أنه قال لأبي عبد الله: «**كل مولود يولد على الفطرة**»، يدخل عليه إذا كان أبواه معه أن يكون حكمه حكم ما كانوا صغارًا؟

فقال لي: نعم، ولكن يدخل عليك في هذا.

فتناظرنا بما يدخل عليّ من هذا القول، وبما يكون بقوله(٢).

قلت لأبي عبد الله: فما تقول أنت فيها؟ وإلى أي شيء تذهب؟

قال: [أَيْش](٣) أقول! أنا ما أدري؟ أخبرك هي مسلمة(٤) كما ترى.

ثم قال لي: والذي يقول: «**كل مولود يولد**» ينظر أيضًا إلى الفطرة الأولى التي فُطِر الناس عليها.

---

(١) «أحكام أهل الملل من الجامع» (١٥-١٦).

(٢) قراءة محتملة من «د»، ترجحها موافقة مصدر النقل، ووقعت في كتاب الخلال: «يقويه».

(٣) زيادة من مصدر النقل.

(٤) كذا في «د»، وإحدى النسخ الخطية لـ «درء التعارض» (٨/ ٣٩٥)، ولم أتبين وجهها، ويغلب على الظن أنها محرّفة عن «مسألة» وهي الأليق بمقام تردد الإمام، كذلك جاءت في نسخة أخرى من «درء التعارض»، وفي كتاب الخلال (١٦)، والله أعلم.

قلت له: فما الفطرة الأولىٰ؟ هي الدين؟

قال: نعم، فمن الناس من يحتج بالفطرة الأولىٰ مع قول النبي ﷺ: «**كل مولود يولد علىٰ الفطرة**».

قلت لأبي عبد الله: فما تقول لأعرفَ قولك؟

قال: أقول: إنه علىٰ الفطرة الأولىٰ.

قال شيخنا: فجواب أحمد أنه علىٰ الفطرة الأولىٰ، وقوله: إنها الدين= يوافق القول بأنه علىٰ دين الإسلام(١).

فصل(٢)

وأما جواب أحمد أنه علىٰ ما فُطِر عليه من شقاوة وسعادة، الذي ذكر محمد بن نصر أنه كان يقول به، ثم تركه؛ فقال الخلال(٣): أخبرني محمد ابن يحيىٰ الكحال، أنه قال لأبي عبد الله: «**كل مولود يولد علىٰ الفطرة**» ما تفسيرها؟

قال: هي الفطرة التي فطر الله الناس عليها، شقي أو سعيد.

وكذلك نقل عنه الفضل بن زياد وحنبل وأبو الحارث: أنهم سمعوا أبا عبد الله في هذه المسألة قال: الفطرة التي فطر الله العباد عليها من الشقاوة والسعادة.

---

(١) «درء التعارض» (٨/ ٣٩٥).

(٢) انظر: «درء التعارض» (٨/ ٣٩٥-٣٩٦).

(٣) «أحكام أهل الملل من الجامع» (١٦-١٧).

وكذلك نقل عنه علي بن سعيد أنه سأل أبا عبد [الله] عن «**كل مولود يولد على الفطرة**» قال: [على] الشقاوة والسعادة، قال: يرجع إلى ما خلق(١).

وعن الحسن بن ثواب، قال: سألت أبا عبد الله عن أولاد المشركين، **قلت**: **إن** ابن أبي شيبة أبا بكر، **قال**: هو على الفطرة حتى يهوّده أبواه أو يُنَصِّرانه؟

فلم يعجبه شيء من هذا **القول**، وقال: كل مولود من أطفال المشركين على الفطرة، يولد على الفطرة التي خُلِق عليها من الشقاء والسعادة التي سبقت في أمّ الكتاب، أَرْفَعُ(٢) ذلك إلى الأصل، هذا معنى: «**كل مولود يولد على الفطرة**».

فمن أصحابه [مَن جعل] هذا قولًا قديمًا له، ثم تركه، ومنهم من جعل المسألة على روايتين وأطلق، ومنهم من حكى عنه فيها ثلاث روايات: الثالثة الوقف.

فصل(٣)

قال شيخنا: والإجماع والآثار المنقولة عن السلف لا يدل إلا على

---

(١) في «درء التعارض»: «فإليه يرجع على ما خلق»، وما بين المعقوفات مستدرك منه.

(٢) وتحتمل الضبط على الأمر: «ارْفَعْ»، وفي كتاب الخلال: «ارجع»، والمعنى فيهما متقارب، كأنه يريد أن الفطرة هي ما كُتِب على المولود في اللوح المحفوظ ـ وهو الأصل ـ.

(٣) انظر: «درء التعارض» (٨/ ٤١٠-٤١٣)، وما بين المعقوفات منه.

القول الذي رجحناه، وهو أنهم [ولدوا] علىٰ الفطرة، ثم صاروا إلىٰ ما سبق في علم الله فيهم من سعادة وشقاوة، لا يدل علىٰ أنهم حين الولادة لم يكونوا علىٰ فطرة سليمة مقتضية للإيمان، ومستلزمة له لولا المعارِض.

وروىٰ ابن عبد البر بإسناده عن موسىٰ بن عُبَيدة: سمعت محمد بن كعب القرظي في قوله: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ۝٢٩ فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ﴾ [الأعراف: ٢٩- ٣٠]، قال: من ابتدأ الله خلقه علىٰ الهدىٰ صَيَّره إلىٰ الهدىٰ، وإن عمل بعمل أهل الضلالة، ومن ابتدأ خلقه للضلالة صيَّره إلىٰ الضلالة، وإن عمل بعمل أهل الهدىٰ، ابتدأ خلق إبليس علىٰ الضلالة، وعمل بعمل أهل السعادة مع الملائكة، ثم ردَّه الله إلىٰ ما ابتدأ خلقه عليه من الضلالة، فقال: ﴿وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: ٣٤]، وابتدأ خلق السحرة علىٰ الهدىٰ، وعملوا بعمل الضلالة، ثم هداهم الله إلىٰ الهدىٰ والسعادة، وتوفاهم عليها مسلمين(١).

فهذا المنقول عن محمد بن كعب يبيّن أن الذي ابتدأهم عليه هو ما كتب أنهم صائرون إليه، وأنهم قد يعملون قبل ذلك غيره، وأن من ابْتُدِئ علىٰ الضلالة - أي كُتِب أن يموت ضالًّا - فقد يكون قبل ذلك عاملًا بعمل أهل الهدىٰ، وحينئذ فمن وُلِد علىٰ الفطرة السليمة المقتضية للهدىٰ لا يمنع(٢) أن يعرض لها ما يغيرها، فيصير إلىٰ ما سبق به القدر.

كما في الحديث الصحيح: «**إنّ أحدكم يعمل بعمل أهل الجنة حتىٰ ما**

---

(١) «التمهيد» (١٨/ ٨٠).

(٢) في «درء التعارض»: «لا يمتنع».

يكون بينه وبينها إلا ذراع، فيسبق عليه الكتاب، فيعمل بعمل أهل النار فيدخل النار، وإن أحدكم ليعمل بعمل أهل النار حتىٰ ما يكون بينه وبينها إلا ذراع، فيسبق عليه الكتاب، فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخل الجنة»[1].

وقال سعيد بن جبير في قوله: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ قال: كما كتب عليكم تكونون.

وقال مجاهد: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ شقي وسعيد.

وقال أيضًا: يُبْعَث المسلم مسلمًا، والكافر كافرًا.

وقال أبو العالية: عادوا إلىٰ علمه فيهم: ﴿فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ﴾[2].

قلت: هذا المعنىٰ صحيح في نفسه، دلّ عليه القرآن والسنة والآثار السلفية، وإجماع أهل السنة، وأما كونه هو المراد بالآية ففيه ما فيه.

والذي يظهر من الآية أن معناها معنىٰ نظرائها وأمثالها من الآيات التي يحتج الله سبحانه فيها علىٰ النشأة الثانية بالأولىٰ، [و][3] علىٰ المعاد بالمبدأ، فجاء باحتجاج في غاية الاختصار والبيان، فقال: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾، كقوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن تُرَابٍ﴾ [الحج: ٥]، وقوله: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ﴾ الآية [يس: ٧٨]، وقوله:

---

(١) تقدم تخريجه (١/ ٦٣).

(٢) أخرج هذه الآثار ابن عبد البر في «التمهيد» (١٨/ ٨١).

(٣) زيادة لازمة من «ت»، وكذلك ما سيأتي من مواضع.

﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى ۝٣٦ أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِّن مَّنِيٍّ يُمْنَىٰ ۝٣٧ ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّىٰ ۝٣٨﴾ إلىٰ قوله: ﴿أَلَيْسَ ذَٰلِكَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يُحْـِۧىَ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ [القيامة: ٣٦-٤٠]، وقوله: ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ مِمَّ خُلِقَ ۝٥ خُلِقَ مِن مَّآءٍ دَافِقٍ ۝٦ يَخْرُجُ مِنۢ بَيْنِ ٱلصُّلْبِ وَٱلتَّرَآئِبِ ۝٧ إِنَّهُۥ عَلَىٰ رَجْعِهِۦ لَقَادِرٌ﴾ [الطارق: ٥-٨]، أي علىٰ رَجْع الإنسان حيًّا بعد موته.

هذا هو الصواب في معنىٰ الآية(١).

يبقىٰ أن يقال: فكيف يرتبط هذا بقوله: ﴿فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ ٱلضَّلَٰلَةُ﴾؟

فيقال: هذا الذي أوجب لأصحاب ذلك القول ما تأولوا به الآية، ومَن تأمّل الآية علم أن [هذا] القول أولىٰ بها.

ووجه الارتباط أنّ الآية تضمّنت قواعد الدين علمًا وعملًا واعتقادًا، فأمر سبحانه فيها بالقسط ـ وهو [العدل] ـ الذي هو حقيقة شرعه ودينه، وهو يتضمّن التوحيد، فإنه أعدل العدل، والعدل في معاملة الخلق، والعدل في العبادة ـ وهو الاقتصاد في السنة ـ ويتضمن الأمر بالإقبال علىٰ الله، وإقامة عبوديته في بيوته، ويتضمّن الإخلاص له، وهو عبوديته وحده لا شريك له، فهذا ما فيها من العمل.

ثم أخبر بمبدئهم ومعادهم، فتضمّن ذلك حدوث الخلق وإعادته، فذلك الإيمان بالمبدأ والمعاد.

---

(١) انظر: «التبيان في أيمان القرآن» (١٦٤-١٦٥).

ثم أخبر عن القدر الذي هو نظام التوحيد، فقال: ﴿فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ ٱلضَّلَٰلَةُ﴾ [الأعراف: ٣٠].

فتضمّنت الآية الإيمان بالقدر والشرع، والمبدأ والمعاد، والأمر بالعدل والإخلاص.

ثم ختم الآية بذكر حال من لم يصدّق هذا الخبر، ولم يطع هذا الأمر؛ بأنه قد والىٰ الشيطان دون ربّه، وأنه علىٰ ضلال وهو يحسب أنه علىٰ هدىٰ، والله أعلم.

فصل(١)

وقال آخرون: معنىٰ قوله: «**كل مولود يولد علىٰ الفطرة**» أنّ الله فطرهم علىٰ الإنكار والمعرفة، وعلىٰ الكفر والإيمان، فأخذ من ذرية آدم الميثاق حين خلقهم فقال: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾؟ قالوا جميعًا: ﴿بَلَىٰ﴾ [الأعراف: ١٧٢]، فأما أهل السعادة فقالوا: بلىٰ علىٰ معرفة له طوعًا من قلوبهم، وأما أهل الشقاء فقالوا: بلىٰ كرهًا غير طوع.

قالوا: ويصدّق ذلك قوله تعالىٰ: ﴿وَلَهُۥٓ أَسْلَمَ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا﴾ [آل عمران: ٨٣].

قالوا: وكذلك قوله: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ﴿٢٩﴾ فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ ٱلضَّلَٰلَةُ﴾ [الأعراف: ٢٩- ٣٠].

قال محمد بن نصر المروزي: سمعت إسحاق بن راهويه يذهب إلىٰ

---

(١) انظر: «التمهيد» (١٨/ ٨١)، «درء التعارض» (٨/ ٤١٣).

هذا المعنىٰ، واحتج بقول أبي هريرة: اقرؤوا إن شئتم: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ﴾ [الروم: ٣٠].

قال إسحاق: يقول لا تبديل للخلقة التي جُبل عليها ولد آدم كلهم، يعني من الكفر والإيمان، والمعرفة والإنكار.

واحتج بقوله تعالىٰ: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ الآية [الأعراف: ١٧٢].

قال إسحاق: أجمع أهل العلم أنها الأرواح قبل الأجساد، استنطقهم وأشهدهم علىٰ أنفسهم: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ﴾ [الأعراف: ١٧٢]، قال: انظروا ألا تقولوا: إنا كنّا عن هذا غافلين، أو تقولوا: إنما أشرك آباؤنا من قبل.

وذكر حديث أبي بن كعب في قصة الغلام الذي قتله الخضر، قال: وكان الظاهر ما قال موسىٰ: أقتلت نفسًا زاكيةً بغير نفس؟! فأعلم الله الخضر ما كان الغلام عليه في الفطرة التي فطره عليها، وأنه لا تبديل لخلق الله، فأمر بقتله؛ لأنه كان قد طُبع كافرًا.

وفي «صحيح البخاري»(١) أن ابن عباس كان يقرؤها: «وأما الغلام فكان كافرًا وكان أبواه مؤمنين».

قال إسحاق: فلو ترك النبي ﷺ الناس ولم يبيّن لهم حكم الأطفال لم يعرفوا المؤمنين منهم من الكافرين؛ لأنهم لا يدرون ما جُبِل كل واحد عليه

(١) ضمن حديث رقم (٣٤٠١).

حتىٰ[1] أخرج من ظهر آدم، فبيّن النبي ﷺ حكم الأطفال في الدنيا[2]: أبواه **يُهَوِّدانه ويُنَصِّرانه ويُمَجِّسانه، يقول: أنتم لا تعلمون ما طُبِع عليه في الفطرة** الأولىٰ، لكن حكم الطفل في الدنيا حكم أبويه، فاعرفوا ذلك بالأبوين، فمن كان صغيرًا بين أبوين مسلمين أُلْحِق بحكم الإسلام.

وأما إيمان ذلك وكفره مما يصير إليه؛ فعِلْم ذلك إلىٰ الله، وبعِلْم ذلك فَضَّل الله الخضر في علمه بهذا علىٰ موسىٰ؛ إذ أطلعه الله عليه في ذلك الغلام، وخَصَّه بذلك.

قال: ولقد سئل ابن عباس عن ولدان المسلمين والمشركين، فقال: حسبك ما اختصم فيه موسىٰ والخضر.

قال إسحاق: ألا ترىٰ إلىٰ قول عائشة ـ حين مات صبي من الأنصار بين أبوين مسلمين ـ: طوبىٰ له، عصفور من عصافير الجنة. فردَّ عليها النبي ﷺ وقال: «**مَهْ يا عائشة، وما يدريك؟ إن الله خلق الجنة وخلق لها أهلًا، وخلق النار وخلق لها أهلًا**»[3].

قال إسحاق: فهذا الأصل الذي يعتمد عليه أهل العلم.

---

(١) كذا في «د»: «حتىٰ»، وكذلك وقعت في نسخة خطية من «درء التعارض» (٨/ ٤١٥)، وفي باقي النسخ: «حين».

(٢) كذا في «د»، وفي أصول «درء التعارض» (٨/ ٤١٦) كما أشار إليه المحقق: «حكم الدنيا في الأطفال»، وفي «التمهيد» (١٨/ ٨٧): «حكم الطفل في الدنيا فقال»، وهي الأليق.

(٣) أخرجه مسلم (٢٦٦٢).

وسئل حماد بن سلمة، عن قول النبي ﷺ: «**كل مولود يولد علىٰ الفطرة**»، فقال: هذا عندنا حيث أخذ العهد عليهم في أصلاب آبائهم(١).

قال ابن قتيبة: يريد حين مسح ظهر آدم، فاستخرج منه ذريته إلىٰ يوم القيامة أمثال الذر، وأشهدهم علىٰ أنفسهم: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ﴾ [الأعراف: ١٧٢](٢).

قال شيخنا(٣): أصلُ مقصودِ الأئمة صحيح، وهو منع احتجاج القدرية بهذا الحديث علىٰ نفي القدر، لكن لا يُحتاج مع ذلك أن يُفسَّر القرآن والحديث إلا بما هو مراد الله ورسوله، ويجب أن يُتّبع في ذلك ما دلّ عليه الدليل.

وما ذكروه أنّ الله فطرهم علىٰ الكفر والإيمان والمعرفة والنَّكَرة إن أرادوا به أنّ الله سبق علمُهُ وقدرُهُ بأنهم سيؤمنون ويكفرون ويعرفون وينكرون، وأن ذلك كان بمشيئة الله وقدره وخلقه= فهذا حقٌّ تردّه القدرية، فغلاتُهم ينكرون العلم، وجميعهم ينكرون عموم خلقه ومشيئته وقدرته.

وإن أرادوا أن هذه المعرفة والنَّكَرة كانت موجودة حين أخذ الميثاق كما في ظاهر المنقول عن إسحاق= فهذا يتضمن شيئين:

أحدهما: أنهم حينئذ كانت المعرفة والإيمان موجودًا فيهم، كما قال ذلك طوائف من السلف، وهو الذي حكىٰ إسحاق الإجماع عليه.

---

(١) رواه أبو داود (٤٧١٦).

(٢) «إصلاح غلط أبي عبيد» (٥٧).

(٣) «درء التعارض» (٨/ ٤٢١).

وفي تفسير الآية نزاع بين الأئمة(١)، وكذلك في خلق الأرواح قبل الأجساد قولان معروفان.

لكن المقصود هنا أن هذا إن كان حقًّا فهو توكيد لكونهم ولدوا على تلك المعرفة والإقرار، فهذا لا يخالف ما دلت عليه الأحاديث من أنه يولد على الملة، وأن الله خلق خلقه حنفاء، بل هو مؤيد لذلك(٢).

وأما قول القائل: إنهم في ذلك الإقرار انقسموا إلى مطيع وكافر، فهذا لم يُنقل عن أحد من السلف فيما أعلم إلا عن السُّدِّي في تفسيره، قال: لما أخرج الله آدم من الجنة ـ قبل أن يهبطه من السماء ـ مسح صفحة ظهره اليمنى، فأخرج منه ذرّية بيضاء مثل اللؤلؤ كهيئة الذرّ، فقال لهم: ادخلوا الجنة برحمتي. ومسح صفحة ظهره اليسرى، فأخرج منه ذرّية سوداء كهيئة الذرّ، فقال: ادخلوا النار ولا أبالي. ذلك قوله: ﴿وَأَصۡحَٰبُ ٱلۡيَمِينِ﴾ [الواقعة: ٢٧]، ﴿وَأَصۡحَٰبُ ٱلشِّمَالِ﴾ [الواقعة: ٤١] ثم أخذ منهم الميثاق، فقال: ﴿أَلَسۡتُ بِرَبِّكُمۡۖ قَالُواْ بَلَىٰ﴾ فأعطاه طائفةٌ طائعين، وطائفةٌ كارهين على وجه التَّقِيّة، فقال هو والملائكة: ﴿شَهِدۡنَآۚ أَن تَقُولُواْ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنۡ هَٰذَا غَٰفِلِينَ﴾ [الأعراف: ١٧٢]، فليس أحد من ولد آدم إلا وهو يعرف الله بأنه ربّه، وذلك قوله عز وجل: ﴿وَلَهُۥٓ أَسۡلَمَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ طَوۡعٗا وَكَرۡهٗا﴾ [آل عمران: ٨٣]، وكذلك(٣) قوله: ﴿قُلۡ فَلِلَّهِ ٱلۡحُجَّةُ ٱلۡبَٰلِغَةُۖ فَلَوۡ شَآءَ لَهَدَىٰكُمۡ أَجۡمَعِينَ﴾

---

(١) تحتمل في «د»: «الأمة»، والمثبت أليق بالسياق.

(٢) كذا في «د» و «درء التعارض»: «مؤيد لذلك»، وفي نسخة خطية منه: «مريد لذلك».

(٣) كذا في «د»: «وكذلك»، وفي مصدر النقل: «وذلك»، وهو الأقرب.

[الأنعام: ١٤٩] يعني يوم أخذ الميثاق[١].

قال شيخنا: ومثل[٢] هذا الأثر لا يوثق به؛ فإن في «تفسير السُّدِّي» أشياء قد عُرِف بطلان بعضها، وهو ثقة في نفسه، وأحسن أحوال هذا وأمثاله أن يكون كالمراسيل إن كان مأخوذًا عن النبي ﷺ، فكيف إذا كان مأخوذًا عن أهل الكتاب؟!

ولو لم يكن في هذا إلا معارضة لسائر الآثار التي تتضمن التسوية بين جميع الناس في الإقرار[٣].

وأما قوله: ﴿وَلَهُۥٓ أَسْلَمَ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا﴾ [آل عمران: ٨٣]، فإنما هو في الإسلام الموجود منهم بعد خلقهم؛ لم يقل: إنهم حين العهد الأول أسلموا طوعًا وكرهًا.

يدل على ذلك أنّ ذلك الإقرار الأول جعله الله حجة عليهم عند مَن يثبته، ولو كان فيهم كاره لقال: لم أقرّ طوعًا بل كرهًا. فلا تقوم به عليه حجة.

وأما احتجاج [إسحاق] رحمه [الله][٤] بقول أبي هريرة: اقرؤوا إن شئتم: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ﴾ [الروم: ٣٠]؛ فهذه الآية فيها قولان:

أحدهما: أن معناها النهي، كما تقدم عن ابن جرير أنه فسّرها

---

(١) تقدم تخريجه (١/ ٣٧)، وقد نقله السدي عن ابن عباس وابن مسعود وغيرهما.

(٢) «د»: «وقيل» دون إعجام، والتصويب من «درء التعارض».

(٣) زاد بعده في «ت»: «لكفى»، وليست هي في مصدر المؤلف.

(٤) ما بين المعقوفات مستدرك من «درء التعارض».

[بذلك][1]، فقال: أي لا تبدّلوا دين الله الذي فطر عليه عباده.

وهذا قول غير واحد من المفسرين، لم يذكروا غيره.

والثاني: ما قاله إسحاق، وهو أنها خبر على ظاهرها، وأنّ خَلْق الله لا يبدله أحد. وظاهر اللفظ [أنه][2] خبر فلا يُجْعل نهيًا بغير حجة، وهذا أصحُّ.

وحينئذ فيكون المراد: أنّ ما جَبَلهم عليه من الفطرة لا يُبدَّل، فلا يُجْبلون على غير الفطرة، لا يقع هذا أصلًا.

والمعنى: أن الخلق لا يتبدّل، فيُخلقون على غير الفطرة، ولم يرد بذلك أن الفطرة لا تتغيّر بعد الخلق، بل نفس الحديث يبين أنها تتغيّر، ولهذا شبّهها بالبهيمة التي تولد جَمْعاء، ثم تُجْدع، ولا تولد بهيمة مَخْصِيّة ولا مَجْدوعة.

وقد قال تعالى عن الشيطان: ﴿وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ ٱللَّهِ﴾ [النساء: ١١٩]، فالله أَقْدَرَ الخلقَ على أن يغيّروا ما خلقهم عليه بقدرته ومشيئته، وأما[3] تبديل الخلق بأن يُخلَقوا على غير تلك الفطرة؛ فهذا لا يقدر عليه إلا الله، والله لا يفعله، كما قال: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ﴾، ولم يقل: لا تغيير؛ فإن تبديل الشيء يكون بذهابه وحصول بدله، ولكن إذا غُيِّر بعد وجوده لم يكن الخلق الموجود عند الولادة [قد حصل بدله][4].

وأما قول القائل: لا تبديل للخلقة التي جُبِل عليها بنو آدم كلهم من كفر

(١) «بذلك» من «ت»، وفي مصدر المؤلف: «بالنهي».

(٢) «أنه» من «ت»، ومصدر المؤلف.

(٣) «د»: «وإنما» تحريف، والتصحيح من «درء التعارض».

(٤) «قد حصل بدله» من مصدر المؤلف.

وإيمان؛ فإن عنىٰ به [أن][1] ما سبق به القدر من الكفر والإيمان لا يقع خلافه؛ فهذا حق، ولكن ذلك لا يقتضي أن تبديل الكفر بالإيمان ـ وبالعكس ـ ممتنع، ولا أنه غير مقدور، بل العبد قادرٌ علىٰ ما أمره الله به من الإيمان، وعلىٰ ترك ما نهاه عنه من الكفر، وعلىٰ أن يبدّل حسناته بالسيئات، وسيئاته بالحسنات، كما قال الله: ﴿إِلَّا مَن ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ حُسْنًا بَعْدَ سُوٓءٍ﴾ [النمل: ١١].

وهذا التبديل كله بقضاء الله وقدره، وهذا بخلاف ما فُطِروا عليه حين الولادة؛ فإن ذلك خَلْق الله الذي لا يقدر علىٰ تبديله غيرُه، وهو سبحانه لا يبدّله، بخلاف تبديل الكفر بالإيمان وبالعكس؛ فإنه يبدّله كثيرًا، والعبد قادرٌ علىٰ تبديله بإقدار الربّ له علىٰ ذلك.

ومما يوضح ذلك قوله تعالىٰ: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ﴾ [الروم: ٣٠]، فهذه فطرة محمودة، أَمَرَ الله بها نبيه، فكيف تنقسم إلىٰ كفر وإيمان مع أَمْرِ الله تعالىٰ بها؟!

وقد تقدم تفسير السلف: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ﴾ أي: لدين الله، أو النهي عن الخِصَاء ونحوه.

ولم يقل أحد منهم: إن المعنىٰ: لا تبديل لأحوال العباد من كفر إلىٰ إيمان وعكسه؛ فإن تبديل ذلك موجود، ومهما وقع كان هو الذي سبق به القدر، والرب تعالىٰ عالم بما سيكون، لا يقع خلاف معلومه، فإذا وقع التبديل كان هو الذي علمه.

---

(١) «أن» من «ت».

وأما قوله عن الغلام: «**إنه طُبِع يوم طُبِع كافرًا**»، فالمراد به أنه كُتِب كذلك وقُدِّر وخُتِم، فهو من طَبْع الكتاب، ولفظ الطَّبْع لما صار يستعمله كثير من الناس في الطبيعة التي هي بمعنىٰ الجِبِلّة والخِلْقة ظَنّ الظانّ أن هذا مراد الحديث.

وهذا الغلام الذي قتله الخضر ليس في القرآن ما يبيّن أنه كان غير بالغ ولا مكلّف، بل قراءة ابن عباس تدل علىٰ أنه كان كافرًا في الحال، وتسميته غلامًا لا تمنع أن يكون مكلّفًا قريبَ عهدٍ بالصغر، ويدل عليه أن موسىٰ لم ينكر قتله لصغره، بل لكونه زاكيًا، ولم يقتل نفسًا.

لكن يقال: في الحديث الصحيح ما يدلّ علىٰ أنه كان غير بالغ من وجهين:

أحدهما: أنه قال: «**فمرّ بصبي يلعب مع الصبيان**».

الثاني: أنه قال: «**ولو أدرك لأرهق أبويه طغيانًا وكفرًا**»، وهذا دليل علىٰ كونه لم يدرك بعد.

فيقال: الكلام علىٰ الآية علىٰ التقديرين:

فإن كان بالغًا وقد كفر؛ فقد قُتِل علىٰ كفره الواقع بعد البلوغ، ولا إشكال.

وإن كان غير بالغ فلعل تلك الشريعة كان فيها التكليف قبل الاحتلام(١) عند قوة عقل الصبي وكمال تمييزه.

---

(١) «د»: «الاحكام» تحريف، والتصحيح من «درء التعارض».

وإن لم يكن التكليف قبل البلوغ بالشرائع واقعًا؛ فلا يمتنع وقوعه بالتوحيد ومعرفة الله، كما قاله طوائف من أهل الكلام والفقه من أصحاب أبي حنيفة وأحمد وغيرهم.

وعلىٰ هذا فيمكن أن يكون مكلّفًا بالإيمان قبل البلوغ، وإن لم يكن مكلّفًا بشرائعه، وكُفْر الصبي المميِّز [صحيح][1] عند أكثر العلماء، فإذا ارتدّ صار مرتدًّا، لكن لا يُقتَل حتىٰ يبلغ.

فالغلام الذي قتله الخضر: إما أن يكون كافرًا بعد البلوغ؛ فلا إشكال، وإما أن يكون غير بالغ وهو مكلف في تلك الشريعة؛ فلا إشكال أيضًا، وإما أن يكون مكلفًا بالتوحيد والمعرفة غير مكلف بالشرائع؛ فيجوز قتله في تلك الشريعة، وإما أن لا يكون مكلفًا [أصلًا][2]؛ فقُتِل لئلا يفتن أبويه عن دينهما، كما يُقتل الصبي الكافر في ديننا إذا لم يندفع ضرره عن المسلمين إلا بالقتل، [بل الصبي الذي يقاتل المسلمين يقتل، فقتل الصبي الكافر يجوز لدفع صياله الذي لا يندفع إلا بالقتل][3].

وأما قتلُ صبي لم يكفر بعد، بين أبوين مؤمنين؛ للعلم بأنه إذا بلغ كفَرَ وفَتَن أبويه؛ فقد يُقال: ليس في القرآن ولا في السنة ما يدل عليه.

وأيضًا فإن الله لم يأمر أن يُعاقَب أحدٌ بما يُعلم أنه يكون منه قبل أن يكون منه، ولا هو سبحانه يُعاقِب العباد علىٰ ما يَعلم أنهم سيفعلونه حتىٰ يفعلوه.

---

(١) «صحيح» من «درء التعارض».

(٢) «أصلًا» من «ت».

(٣) من قوله: «بل الصبي» إلىٰ هنا مستدرك من «ت»، ونحوه في «درء التعارض».

وقائل هذا القول يقول: إنه ليس في قصة الخضر شيء من الاطلاع على الغيب الذي لا يعلمه عموم الناس، وإنما فيها عِلْمه بأسباب لم يكن عَلِم بها موسىٰ، مثل عِلْمه بأنّ السفينة لمساكين يعملون، ووراءهم ملك ظالم، وهذا أمر يعلمه غيره. وكذلك كون الجدار كان لغلامين يتيمين، وأنّ أباهما كان رجلًا صالحًا، وأنّ تحته كنزًا لهما؛ مما يمكن أن يعلمه كثيرٌ من الناس. وكذلك كُفْر الصبي مما يمكن أنه كان يعلمه كثير من الناس حتىٰ أبواه، لكن لمحبتهما له لا ينكران عليه، أو لا يقبل منهما.

فإن كان الأمر علىٰ ذلك؛ فليس في الآية حُجّة علىٰ قولهم أصلًا.

وإن [كان][1] ذلك الغلام لم يكفر بعد، ولكن سبق في العلم أنه إذا بلغ كَفَر؛ فمن يقول هذا يقول: إنّ قَتْله دفعًا لشره[2]، كما قال نوح: ﴿رَّبِّ لَا تَذَرْ عَلَى ٱلْأَرْضِ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ دَيَّارًا ﴿٢٦﴾ إِنَّكَ إِن تَذَرْهُمْ يُضِلُّوا۟ عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوٓا۟ إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا﴾ [نوح: ٢٦- ٢٧].

وعلىٰ هذا فلم يكن قبل قيام الكفر به كافرًا.

وقراءة ابن عباس: «وأما الغلام فكان كافرًا وكان أبواه مؤمنين»؛ ظاهرة أنه كان حينئذٍ كافرًا.

فإن قيل: فهذا الغلام كان أبواه مؤمنين؛ فلو كان مولودًا علىٰ فطرة الإسلام ـ وهو بين أبوين مسلمين ـ لكان مسلمًا تبعًا لهما، وبحكم الفطرة، فكيف يُقتل والحالة هذه؟

---

(١) «كان» من «ت».

(٢) «درء التعارض»: «إنه قُتِل دفعًا لشره».

قيل: إن كان بالغًا فلا إشكال، وإن كان مميِّزًا وقد كفر فيصح كفره وردَّته عند كثيرٌ من العلماء، وإن [كان][1] لا يُقتَل حتىٰ يبلغ عندهم، فلعل في تلك الشريعة يجوز قتْل المميِّز الكافر، وإن كان صغيرًا غير[2] مميِّز فيكون قتْله خاصًّا به؛ لأن الله أطلع الخضر علىٰ أنه لو بلغ لاختار غير دين الأبوين.

وعلىٰ هذا يدل قول ابن عباس لنجدة ـ وقد سأله عن قَتْل صبيان الكفار فقال ـ: «إن علمتَ فيهم ما علمه الخضر من الغلام فاقتلهم»[3].

فإن قيل: إذا كان مولودًا علىٰ الفطرة وأبواه مؤمنين؛ فمن أين جاءه الكفر؟

قيل: إنما قال النبي ﷺ ذلك علىٰ الغالب، وإلا فالكفر قد يأتيه من قبل غير أبويه، فهذا الغلام إن كان كافرًا في الحال فقد جاءه الكفر من غير جهة أبويه، وإن كان المراد أنه إذا بلغ سيكفر باختياره فلا إشكال.

فصل[4]

وأما تفسير قول النبي ﷺ: «**فأبواه يُهَوِّدانه ويُنَصِّرانه ويُمَجِّسانه**» أنه أراد به مجرّد الإلحاق في أحكام الدنيا دون أن يكون أراد أنهما يغيّران الفطرة= فهذا خلاف ما يدلّ عليه الحديث؛ فإنه شَبّه تكفير الأطفال بجَدْع البهائم تشبيهًا للتغيير بالتغيير.

---

(١) «كان» من «ت».

(٢) «د»: «وإن كان غير صغيرا غير»، والمثبت من «ت».

(٣) أخرجه مسلم (١٨١٢).

(٤) انظر: «درء التعارض» (٨/ ٤٣٠ - ٤٣٢).

وأيضًا فإنه ذكر هذا الحديث لمّا قتلوا[1] أولاد المشركين فنهاهم عن قتلهم، وقال: «**أليس خياركم أولاد المشركين؟ كل مولود يولد على الفطرة**»، فلو أراد أنه تابعٌ لأبويه في الدنيا لكان هذا حجة له، يقولون: هم كفار كآبائهم؛ [فنقْتُلُهم كآبائهم][2].

وكون الصغير يتبع أبواه[3] في أحكام الدنيا هو لضرورة بقائه في الدنيا؛ فإنه لابدّ له من مربٍّ يربيه، وإنما يربيه أبواه، فكان تابعًا لهما ضرورة.

ولهذا مَن سُبِي منفردًا عنهما صار تابعًا لسابِيهِ عند جمهور العلماء، كأبي حنيفة والشافعي وأحمد والأوزاعي وغيرهم؛ لكونه هو الذي يربّيه.

وإذا سُبِي منفردًا عن أحدهما أو معهما ففيه نزاع بين العلماء.

واحتجاج الفقهاء كأحمد وغيره بهذا الحديث على أنه متى سُبِي منفردًا عن أبويه يصير مسلمًا؛ لا[4] يستلزم أن يكون المراد بتكفير الأبوين[5] مجرد لحاقه بهما[6] في الدين، ولكن وجه الحجة أنه إذا وُلِد على الملّة فإنما ينقله عنها الأبوان اللذان يغيرانه عن[7] الفطرة، فمتى سباه المسلمون منفردًا

---

(١) «د»: «قتل»، والمثبت من «درء التعارض».

(٢) «فنقتلهم كآبائهم» من «ت».

(٣) كذا في «د»: «أبواه»، والجادة فيه النصب على المفعول: «أبويه»، ووقع في مصدر المؤلف: «أباه».

(٤) «د»: «إذ»، والصواب من «درء التعارض».

(٥) «د»: «الأبوين لهما» بزيادة «لهما» ولا معنى لها، وليست في مصدر المؤلف.

(٦) «د»: «لهما» تحريف، والتصحيح من «درء التعارض».

(٧) «د»: «على»، والتصحيح من المصدر.

عنهما لم يكن هناك من يغير دينه، وهو مولود على الملة الحنيفية فيصير مسلمًا بالمُقْتضِي السالم عن المعارض.

ولو كان الأبوان يجعلانه كافرًا في نفس الأمر بدون تعليم وتلقين لكان الصبي المَسْبِي بمنزلة البالغ الكافر، ومعلوم أن البالغ الكافر إذا سباه المسلمون لم يصر مسلمًا؛ لأنه صار كافرًا حقيقة، فلو كان الصبي التابع لأبويه كافرًا حقيقة لم ينتقل عن الكفر بالسّباء، فعُلِم أنه كان يجري عليه حكم الكفر في الدنيا تبعًا لأبويه، لا لأنه صار كافرًا في نفس الأمر.

يبين ذلك: أنه لو سباه كفار ولم يكن معه أبواه لم يصر مسلمًا، فهو هنا كافر في حكم الدنيا، وإن لم يكن أبواه هوّداه ونصّراه.

فعُلِم أن المراد بالحديث: أنّ الأبوين يلقّنانه[1] الكفر ويعلمانه إياه.

وذَكَر النبي ﷺ الأبوين لأنهما الأصل العام الغالب في تربية الأطفال؛ فإن كل طفل فلا بدّ له من أبوين، وهما اللذان يربيانه مع بقائهما وقدرتهما.

ومما يبين ذلك: قوله في الحديث الآخر: «**كل مولود يولد على الفطرة حتى يُعْرِب عنه لسانه: فإما شاكرًا وإما كفورًا**»[2]، فجعله على الفطرة إلى أن يعقل ويميز، فحينئذ يتبين له أحد الأمرين، ولو كان كافرًا في الباطن بكفر

(١) «د»: «يلقناه» خطأ، والصواب من «درء التعارض».

(٢) أخرجه أحمد (١٤٨٠٥)، واللالكائي في «شرح أصول الاعتقاد» (٩٩٩) من حديث الحسن عن جابر به، وفي إسناده مقال، الحسن لم يسمع من جابر كما في «المراسيل» (٣٦)، وفيه أيضًا أبو جعفر الرازي ليّن الحديث، انظر: «تهذيب الكمال» (٣٠/ ١٩٩).

ويشهد لأوله حديث أبي هريرة المتقدم في الصحيح.

الأبوين لكان ذلك من حين يولد قبل أن يُعْرِب عنه لسانه.

وكذلك قوله في الحديث الصحيح: «**إني خلقتُ عبادي حنفاء فاجتالتهم الشياطين، وحرّمتْ عليهم ما أحللتُ لهم، وأمَرَتْهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانًا**»[1]، صريح في أنهم خُلِقوا على الحنيفية، وأن الشياطين اجتالتهم، وحرّمتْ عليهم الحلال، وأمرَتْهم بالشرك.

فلو كان الطفل يصير كافرًا في نفس الأمر من حين يولد؛ لكونه يتبع أبويه في الدين قبل أن يعلّمه أحدٌ الكفرَ ويلقّنه إياه= لم يكن الشياطين هم الذين غَيّروهم عن الحنيفية، وأمروهم بالشرك.

فصل[2]

ومنشأ الاشتباه في هذه المسألة اشتباه أحكام الكفر في الدنيا بأحكام الكفر في الآخرة؛ فإن أولاد الكفار لمَّا كان يجري عليهم أحكام الكفر في الدنيا، مثل ثبوت الولاية عليهم لآبائهم، وحضانتهم لهم، وتمكينهم من تعليمهم وتأديبهم، والموارثة بينهم وبينهم، واسترقاقهم وغير ذلك= صار يظن من يظن أنهم كفار في نفس الأمر، كالذي تكلم بالكفر وعمل به.

ومن ههنا قال محمد بن الحسن: إن هذا الحديث ـ وهو قوله: «**كل مولود يولد على الفطرة**» ـ كان قبل أن تنزل الأحكام.

فإذا عُرِف أنّ كونهم وُلِدوا على الفطرة لا ينافي أن يكونوا تبعًا لآبائهم في أحكام الدنيا زالت الشبهة.

---

(١) تقدم تخريجه (٢/ ٦٥).

(٢) «درء التعارض» (٨/ ٤٣٢).

وقد يكون في بلاد الكفر من هو مؤمن يكتم إيمانه، ولا يعلم المسلمون حاله، فلا يُغسَّل ولا يُصلَّىٰ عليه، ويُدفن مع المشركين، وهو في الآخرة من أهل الجنة، كما أن المنافقين في الدنيا تجري عليهم أحكام المسلمين، وهم في الدرك الأسفل من النار، فحكم الدار الآخرة غير حكم الدار الدنيا.

وقوله: «**كل مولود يولد علىٰ الفطرة**» إنما أراد به الإخبار بالحقيقة التي خُلِقوا عليها، وعليها[1] الثواب والعقاب في الآخرة إذا عملوا بموجَبها، وسلمت عن المعارِض، ولم يرد به الإخبار بأحكام الدنيا؛ فإنه قد عُلِم بالاضطرار من شَرْع الرسول أنّ أولاد الكفار تبعٌ لآبائهم في أحكام الدنيا، وأنّ أولادهم لا يُنْزَعون منهم إذا كانوا ذمّة، فإن كانوا محاربين استُرِقّوا، ولم يتنازع المسلمون في ذلك.

لكن تنازعوا في الطفل إذا مات أبواه أو أحدهما، هل يُحْكَم بإسلامه؟

وعن أحمد في ذلك ثلاث روايات:

إحداهن: يُحكم بإسلامه بموت الأبوين أو أحدهما؛ لقوله: «**فأبواه يُهَوِّدانه ويُنَصِّرانه**»، وهذا ليس معه أبواه، وهو علىٰ الفطرة وهي الإسلام لِمَا تقدم؛ فيكون مسلمًا.

والثانية: لا يُحكم بإسلامه بذلك، وهذا قول الجمهور.

قال شيخنا[2]: وهذا القول هو الصواب، بل هو إجماع قديم من السلف والخلف، بل هو ثابت بالسنة التي لا ريب فيها.

---

(١) «د»: «وعلىٰ»، والتصويب من مصدر النقل.

(٢) «درء التعارض» (٨/ ٤٣٤).

فقد عُلِم أن أهل الذمة كانوا علىٰ عهد رسول الله ﷺ بالمدينة، ووادي القرىٰ، وخيبر، ونجران، واليمن، وغير ذلك، وكان فيهم من يموت وله ولد صغير، ولم يحكم النبي ﷺ بإسلام [يتامىٰ][1] أهل الذمة ولا خلفاؤه.

وأهل الذمة كانوا في زمانهم طَبَقَ الأرض بالشام، ومصر، والعراق وخراسان، وفيهم من يتاماهم عدد كثير، ولم يحكموا بإسلام واحد منهم؛ فإنّ عَقْد الذمّة اقتضىٰ أن يتولّىٰ بعضهم بعضًا، فهم يتولّون حضانة يتاماهم، كما كان الأبوان يتولون تربيتهم.

وأحمد يقول: إن الذمّي إذا مات ورثه ابنه الطفل، مع قوله في إحدىٰ الروايات: إنه يصير مسلمًا؛ لأن أهل الذمّة ما زال أولادهم يرثونهم؛ لأن الإسلام حصل مع استحقاق الإرث، لم يحصل قبله، ونَصّ علىٰ أنه إذا مات الذمّي عن حَمْل منه لم يرثه؛ للحكم بإسلامه قبل وضعه، وكذلك لو كان الحمل من غيره، كما إذا مات وخلّف امرأة ابنه أو أخيه حاملًا فأسلمت أمه قبل وضعه؛ لم يرثه؛ لأنا حكمنا بإسلامه من حين أسلمت أمه، وكذلك هناك حكمنا بإسلامه من حين مات أبوه.

وقد وافق الإمام أحمد الجمهورَ علىٰ أن الطفل إذا مات أبواه في دار الحرب لا يُحكم بإسلامه، ولو كان موت الأبوين يجعله مسلمًا بحكم الفطرة الأولىٰ لم يفترق الحال بين دار الحرب ودار الإسلام؛ لوجود المقتضِي للإسلام وهو الفطرة، وعدم المانع وهو الأبوان.

وقد التزم بعض أصحابه الحكمَ بإسلامه، وهو باطل قطعًا؛ إذ من

---

(١) زيادة لازمة لإقامة المعنىٰ من مصدر القول.

المعلوم بالضرورة أن أهل الحرب فيهم من بلغ يتيمًا كغيره، وأحكام الكفار المحاربين جارية عليهم.

والرواية الثالثة: إنْ كفله أهل دينه فهو باقٍ في دين أبويه، وإنْ كفله المسلمون فهو مسلم، نَصّ عليه في رواية يعقوب بن بختان، كما ذكره الخلّال في «جامعه»[1] عنه قال: سئل أبو عبد الله عن جارية نصرانية لقوم، فولدت عندهم، ثم ماتت، ما يكون الولد؟

قال: إذا كفله المسلمون ولم يكن له مَن يكفله إلا هم فهم مسلمون[2].

قيل له: فإن مات بعد الأم بقليل؟

قال: يدفنه المسلمون.

وقال في رواية أبي الحارث في جارية نصرانية لرجل مسلم، لها زوج نصراني، فولدت عنده، وماتت عند المسلم، وبقي ولدها عنده، ما يكون حكم هذا الصبي؟

قال: إذا كفله المسلمون فهو مسلم.

وهذه الرواية وإن لم يذكرها عامة الأصحاب، وهي من «جامع الخلال»؛ فهي أصح الأقوال في هذه المسألة دليلًا، وهي التي نختارها، وبها تجتمع الأدلة.

---

(١) «أحكام أهل الملل من الجامع» (٢٧).

(٢) كذا في «د» على الجمع، والأشبه بالسياق الإفراد: «فهو مسلم»، وكذلك هو في كتاب الخلال، و«أحكام أهل الذمة» (٢/ ٩٤٣).

فإن الطفل يتبع مالكه وسابِيه، فكذلك يتبع كافله وحاضنه؛ فإنه لا يستقل بنفسه، بل لا بدّ له ممن يتبعه ويكون معه، فتبعيّته لحاضنه وكافله أولىٰ من جعله كافرًا بكون أبويه كافرين، وقد انقطعت تبعيّته لهما. بخلاف ما إذا كفله أهل دين الأبوين فإنهم يقومون مقامهما، ولا أثر لفقد الأبوين إذا كفله جده وجدته أو غيرهما من أقاربه.

فهذا القول أرجح في النظر، والله أعلم.

وليس المقصود ذكر هذه المسائل وما يصير به الطفل مسلمًا، فإنا قد استوفيناها في كتابنا في «أحكام أهل الملل» بأدلتها واختلاف العلماء من السلف والخلف فيها، وذِكْر مآخذهم، وإنما المقصود ذِكْر الفطرة، وأنها هي الحنيفية، وأنها لا تنافي القدر السابق بالشقاوة، والله أعلم.

فصل[1]

قال أبو عمر[2]: وقال آخرون في معنىٰ قول النبي ﷺ: «**كل مولود يولد علىٰ الفطرة**» لم يرد رسول الله ﷺ بذكر الفطرة ههنا كفرًا ولا إيمانًا ولا معرفة ولا إنكارًا، وإنما أراد أنّ كل مولود يولد علىٰ السلامة خِلْقة وطَبْعًا وبِنْية ليس معها كفر ولا إيمان، ولا معرفة ولا إنكار، ثم يعتقد الكفر أو الإيمان بعد البلوغ إذا ميّز.

واحتجوا بقوله في الحديث: «**كما تُنْتَج البهيمة بهيمة جَمْعاء**» يعني: سالمة «**هل تحسّون فيها من جَدْعاء**» يعني: مقطوعة الأذن، فمَثَّل قلوب بني

---

(١) انظر: «درء التعارض» (٨/ ٤٤٢).

(٢) «التمهيد» (١٨/ ٦٩)، «الاستذكار» (٣/ ١٠١).

آدم بالبهائم؛ لأنها تولد كاملة الخلق لا يتبين فيها نقصان، ثم تقطع آذانها بعد وأنوفها، فيقال: هذه السوائب وهذه البحائر.

يقول: كذلك قلوب الأطفال في حين ولادتهم، ليس لهم حينئذ كفر ولا إيمان، ولا معرفة ولا إنكار، كالبهائم السالمة، فلما بلغوا استهوتهم الشياطين، فكفر أكثرهم، وعصم الله أقلهم.

قالوا: ولو كان الأطفال قد فُطِروا علىٰ شيء من الكفر والإيمان في أوليّة أمرهم؛ ما انتقلوا عنه أبدًا، فقد نجدهم يؤمنون، ثم يكفرون، ثم يؤمنون.

قالوا: ويستحيل في العقول أن يكون الطفل في حال ولادته يعقل كفرًا أو إيمانًا؛ لأن الله أخرجهم من بطون أمهاتهم لا يعلمون شيئًا، فمن لم يعلم شيئًا استحال منه كفر أو إيمان أو معرفة أو إنكار.

قال أبو عمر: هذا القول أصحّ ما قيل في معنىٰ الفطرة التي يولد الوِلْدان عليها.

وذلك أن الفطرة: السلامة والاستقامة، بدليل قوله تعالىٰ في حديث عياض بن حمار: «**إني خلقتُ عبادي حنفاء**»، يعني: علىٰ استقامة وسلامة. وكأنه ــ والله أعلم ــ أراد الذين خلصوا من الآفات كلها، والمعاصي والطاعات، فلا طاعة منهم ولا معصية إذا لم يعملوا بواحدة منهما

ومن الحجة أيضًا في هذا قول الله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [التحريم: ٧]، و ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ [المدثر: ٣٨]، ومن لم يبلغ وقت العمل لم يرتهن بشيء، قال تعالىٰ: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥].

قال شيخنا(١): هذا القائل إن أراد بهذا القول: أنهم خُلِقوا خاليين من المعرفة والإنكار، من غير أن تكون الفطرة تقتضي واحدًا منهما، بل يكون القلب كاللوح الذي يقبل كتابة الإيمان والكفر، وليس هو لأحدهما أقبل منه للآخر، وهذا هو الذي يُشْعِر به ظاهر الكلام= فهذا قول فاسد؛ لأنه حينئذ لا فرق بالنسبة إلىٰ الفطرة بين المعرفة والإنكار، والتهويد والتنصير والإسلام، وإنما ذلك بحسب الأسباب.

فكان ينبغي أن يقال: فأبواه يسلّمانه و يُهَوِّدانه ويُنَصِّرانه ويُمَجِّسانه، فلما ذكر أن أبويه يكفّرانه، وذكر الملل الفاسدة دون الإسلام؛ عُلِم أن حكمه في حصول ذلك بسبب منفصل غير حكم الكفر.

وأيضًا: فإنه علىٰ هذا التقدير لا يكون في القلب سلامة ولا عَطَب ولا استقامة ولا زيغ؛ إذ نسبته إلىٰ كل منهما نسبة واحدة، وليس هو بأحدهما بأولىٰ منه بالآخر، كما أن اللوح قبل الكتابة لا يثبت له حكم مدح ولا ذم، فما كان قابلًا للممدوح والمذموم علىٰ السواء لم يستحق مدحًا ولا ذمًّا.

والله تعالىٰ يقول: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ﴾ [الروم: ٣٠]، فأمَرَه بلزوم فطرته التي فَطَر الناس عليها، فكيف لا تكون ممدوحة؟!

وأيضًا: فإن النبي ﷺ شبّهها بالبهيمة المُجْتَمِعة الخَلْق، وشبَّه ما طرأ عليها من الكفر بجَدْع الأنف والأذن، ومعلوم أن كمالهما محمود، ونقصهما مذموم، فكيف تكون قبل النقص لا محمودة ولا مذمومة؟!

---

(١) «درء التعارض» (٨/ ٤٤٤-٤٤٥).

فصل[1]

وإن كان المراد بهذا القول ما قاله طائفة من العلماء: إن المراد أنهم وُلِدوا علىٰ الفطرة السليمة، التي لو تُرِكت مع صحتها لاختارت المعرفة علىٰ الإنكار، والإيمان علىٰ الكفر، ولكن بما عَرَض لها من الفساد خرجت عن هذه الفطرة= فهذا القول قد يقال: لا يَرِدُ عليه ما يَرِدُ علىٰ القول الذي قبله؛ فإن صاحبه يقول: في الفطرة قوة تميل بها إلىٰ المعرفة والإيمان، كما في البدن السليم قوة يحب بها[2] الأغذية النافعة، وبهذا كانت محمودة، وذُمّ من أفسدها.

لكن يقال: فهذه الفطرة التي فيها هذه القوة والقبول والاستعداد والصلاحية: هل هي كافية في حصول المعرفة، أو تقف المعرفة علىٰ أدلة من خارج؟

فإن كانت المعرفة تقف علىٰ أدلة من خارج أمكن أن توجد تارة وتعدم أخرىٰ. ثم ذلك السبب الخارج يمتنع أن يكون موجِبًا للمعرفة بنفسه، بل غايته أن يكون مُعَرِّفًا ومُذَكِّرًا، فعند ذلك إن وجب حصول المعرفة كانت واجبة الحصول عند وجود تلك الأسباب، وإلا فلا.

وحينئذ فلا يكون فيها إلا قبول المعرفة والإيمان، وحينئذ فلا فرق فيها بين الإيمان والكفر، والمعرفة والإنكار، إنما فيها قوة قابلة لكل منهما واستعداد له، لكن يتوقف علىٰ المؤثِّر الفاعل من خارج، وهذا هو القسم

---

(١) انظر: «درء التعارض» (٨/ ٤٤٥-٤٥٠).

(٢) «د»: «بها إلىٰ».

الأول الذي أبطلناه، وبيّنا أنه ليس في ذلك مَدْحٌ للفطرة.

وأما إن كان فيها قوة تقتضي المعرفة بنفسها ـ وإن لم يوجد مَن يعلّمها أدلةَ المعرفة ـ [لزم حصول المعرفة][1] فيها بدون ما تسمعه من الأدلة، سواء قيل: إن المعرفة ضرورية فيها، أو قيل: إنها تحصل بأسباب تنتظم في النفس.

وإن لم تَسْمَعْ كلام مُستدِل فإن النفس قد يقوم بها من النظر والاستدلال ما لا يحتاج[2] معه إلىٰ كلام الناس، فإن كان كل مولود يولد علىٰ هذه الفطرة لزم أن يكون المقتضِي للمعرفة حاصلًا لكل مولود، وهو المطلوب، والمقتضِي التام يستلزم مقتضاه، فتبين أنّ أحد الأمرين لازم: إما كون الفطرة مستلزمة للمعرفة، وإما استواء الأمرين بالنسبة إليها، وذلك ينفي مدحها.

وتلخيص ذلك أن يقال: المعرفة والإيمان بالنسبة إليها ممكن بلا ريب: فإما أن تكون هي موجِبة مستلزمة لذلك، وإما أن لا تكون مستلزمة له، فلا يكون واجبًا لها، فإن كان الثاني لم يكن فرق بين الكفر والإيمان بالنسبة إليها، أو كلاهما ممكن لها، فثبت أن المعرفة لازمة لها، إلا أن يعارضها معارض.

فإن قيل: ليست موجِبة مستلزمة للمعرفة، ولكن هي إليها أَمْيل، مع قبولها للنَّكَرة.

قيل: فحينئذ إذا لم تستلزم المعرفة؛ وُجِدت[3] تارة، وعُدِمت تارة،

---

(١) «لزم حصول المعرفة» من «ت»، و«درء التعارض».

(٢) «د»: «ما يحتاج» مفسد للمعنىٰ، والتصويب من مصدر النقل.

(٣) «درء التعارض» (٨/ ٤٤٧): «وجبت».

وهي وحدها لا تحصّلها، فلا تحصل إلا بشخص آخر كالأبوين، فيكون الإسلام والتهويد والتنصير والتَّمْجِيس.

ومعلوم أن هذه أنواعٌ بعضها أبعد عن الفطرة من بعض، كالتَّمْجِيس، فإن لم تكن الفطرة مقتضية للإسلام صار نسبتها إلىٰ ذلك كنسبة التهويد والتنصير إلىٰ التَّمْجِيس، فوجب أن يذكر كما ذكر ذلك.

ويكون هذا ككون[1] الفطرة لا تقتضي الرضاع إلا بسبب منفصل، وليس كذلك، بل الطفل يختار مصّ اللبن بنفسه، فإذا مُكِّن من الثدي وجدت الرضاعة لا محالة، فارتضاعه ضروري إذا لم يوجد معارض، وهو مولود علىٰ أن يرضع، فكذلك هو مولود علىٰ أن يعرف الله، والمعرفة ضرورية لا محالة إذا لم يوجد معارض.

وأيضًا فإن حُبَّ النفس لله وخضوعها له وإخلاصها له، مع الكفر به والشرك والإعراض عنه ونسيان ذكره: إما أن يكون نسبتهما إلىٰ الفطرة سواء، أو الفطرة مقتضية للأول دون الثاني؟

فإن كانا سواء لزم انتفاء المدح كما تقدم، ولم[2] يكن فرق بين دعائها إلىٰ الكفر ودعائها إلىٰ الإيمان، ويكون تَمْجِيسها كتحنيفها، وقد عُرِف بطلان هذا.

وإن كان فيها مقتضٍ لهذا: فإما أن يكون المقتضِي مستلزمًا لمقتضاه عند عدم المعارض، وإما أن يكون متوقّفًا علىٰ شخص خارج عنها. فإن كان

---

(١) «د»: «كمكون»، والصواب المثبت.

(٢) «د»: «وإن لم»، والتصويب من مصدر القول.

الأول ثبت [أن][1] ذلك من لوازمها، وأنها مفطورة عليه، لا يُفْقَد إلا إذا فسدت الفطرة، وإن قُدِّر أنه متوقّف على شخص فذلك الشخص هو الذي يجعلها حنيفية كما يجعلها مجوسية. وحينئذ فلا فرق بين هذا وهذا.

وإذا قيل: هي إلى الحنيفية أميل، كان كما يقال: هي إلى غيرها أميل، فتبيّن أن فيها قوة موجِبة لحب[2] الله، والذلّ له، وإخلاص الدين له، وأنها موجِبة لمقتضاها إذا سلمت من المعارض، كما أن فيها قوة تقتضي شرب اللبن الذي فُطِرت على محبته وطلبه.

ومما يبين هذا: أنّ كل حركة إرادية فإن الموجِب لها قوة في المريد، فإذا أمكن في الإنسان أن يحب الله ويعبده ويخلص له الدين؛ كان فيه قوة تقتضي ذلك، إذ الأفعال الإرادية لا يكون سببها إلا من نفس الحيّ المريد الفاعل، ولا يشترط في إرادته إلا مجرّد الشعور بالمراد، فما في النفوس من قوة المحبة له إذا شَعَرت به تقتضي حبّه إذا لم يحصل معارض، وهذا موجود في محبة الأطعمة والأشربة والنكاح والعلم وغيرها.

وقد ثبت أن في النفس قوة المحبة لله والإخلاص والذل والخضوع، وأن فيها قوة الشعور به، فيلزم قطعًا وجود المحبة له والتعظيم والخضوع بالفعل؛ لوجود المقتضِي، إذا سلم عن المعارض.

وتبين أن المعرفة والمحبة لا يشترط فيهما وجود شخص منفصل، وإن كان وجوده قد يذكِّر ويحرِّك، كما لو خوطب الجائع أو الظمآن بوصف

---

(١) «أن» من «ت».

(٢) «د»: «تحب» مهملة، والتصحيح من «درء التعارض» (٨/ ٤٤٩).

طعام، أو خوطب المُغْتَلِم بوصف النساء؛ فإن هذا مما يذكّره ويحرّكه ويثير شهوته الكامنة بالقوة في نفسه، لا أنه يُحْدِث له نفس تلك الإرادة والشهوة بعد أن لم تكن فيه، فيجعلها موجودة بعد أن كانت عدمًا.

فكذلك الأسباب الخارجة عن الفطرة، لا يتوقف عليها وجود ما في الفطرة من الشعور بالخالق ومحبته وتعظيمه والخضوع له، وإن كان ذلك مذكّرًا ومحرّكًا ومنبّهًا، ومزيلًا للعارض المانع.

ولذلك سَمّىٰ الله سبحانه ما كمَّل به موجبات الفطرة: تذكيرًا وذكرىٰ، وجعل رسوله مذكّرًا، فقال: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ﴾ [الغاشية: ٢١]، وقال: ﴿فَذَكِّرْ إِن نَّفَعَتِ ٱلذِّكْرَىٰ﴾ [الأعلىٰ: ٩]، وقال: ﴿وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا مَن يُنِيبُ﴾ [غافر: ١٣]، وقال: ﴿إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [الزمر: ٩]، وقال: ﴿إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ﴾ [ق: ٣٧]، وقال: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾ [القمر: ١٧]، وقال: ﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَٰهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ [الدخان: ٥٨].

وهذا كثير في القرآن، يخبر أنّ كتابه ورسوله مذكِّر لهم بما هو مركوز في فِطَرهم من معرفته ومحبته وتعظيمه وإجلاله والخضوع له والإخلاص له، ومحبة شرعه الذي هو العدل المحض، وإيثاره علىٰ ما سواه.

فالفِطَر مركوز فيها معرفته ومحبته والإخلاص له، والإقرار بشرعه، وإيثاره علىٰ غيره، فهي تعرف ذلك وتشعر به مجملًا ومفصّلًا بعض التفصيل، فجاءت الرسل تذكّرها بذلك، وتنبّهها عليه، وتفصّله لها وتبيّنه، وتعرّفها الأسباب المعارضة لموجِب الفطرة، المانعة من اقتضائها أثرها.

وهكذا شأن الشرائع التي جاءت بها الرسل، فإنها أَمْر بمعروف، ونَهْي عن منكر، وإباحة طيّب، وتحريم خبيث، وأَمْر بعدل، ونَهْي عن ظلم. وهذا كله مركوز في الفطرة، وكمال تفصيله وتبيينه موقوف علىٰ الرسل.

وهكذا باب التوحيد وإثبات الصفات، فإن في الفطرة الإقرار بالكمال المطلق الذي لا نقص فيه للخالق سبحانه، ولكن معرفة هذا الكمال علىٰ التفصيل مما يتوقف علىٰ الرسل، وكذلك تنزيهه عن النقائص والعيوب هو أمر مستقرّ في فِطَر الخلائق، خلافًا لمن قال من المتكلمين: إنه لم يقم دليل عقلي علىٰ تنزيهه عن النقائص، وإنما عُلِم بالإجماع.

فقُبْحًا لهاتيك العقول فإنها عقال علىٰ أصحابها ووبالُ[1]

فليس في العقول أبين ولا أجلىٰ من معرفتها بكمال خالق هذا العالم، وتنزيهه عن العيوب والنقائص، وجاءت الرسل بالتذكرة بهذه المعرفة وتفصيلها.

وكذلك في الفِطَر الإقرار بسعادة النفوس البشرية وشقاوتها، وجزائها بكسبها في غير هذه الدار، وأما تفصيل ذلك الجزاء والسعادة والشقاوة فلا يُعلم إلا بالرسل.

وكذلك فيها معرفة العدل ومحبته وإيثاره، وأما تفاصيل العدل الذي هو شرع الربّ تعالىٰ فلا يُعلم إلا بالرسل.

فالرسل تذكّر بما في الفِطَر، وتفصّله وتبيّنه.

---

(١) لم أقف عليه في مصدر آخر.

ولهذا كان العقل الصريح موافقًا للنقل الصحيح، والشِّرْعة مطابقة للفطرة، تتصادقان ولا تتعارضان، خلافًا لمن قال: إذا تعارض العقل والوحي قدّمنا العقل على الوحي.

فقُبْحًا[1] لعقل يَنقضُ الوحيَ حكمُهُ ويشهد حقًّا أنه هو كاذبُ[2]

والمقصود أنّ الله فطر عباده على فطرة فيها الإقرار به ومحبته والإخلاص له، والإنابة إليه، وإجلاله وتعظيمه، وأنّ الشخص الخارج عنها لا يُحْدِث فيها ذلك، ويجعله فيها بعد أن لم يكن، وإنما يذكّرها بما فيها، وينبّهها عليه، ويحرّكها له، ويفصّله لها ويبيّنه، ويعرّفها الأسباب المقوّية، والأسباب المعارضة له، والمانعة من كماله، كما أنّ الشخص الخارج لا يجعل في الفطرة شهوة اللبن عند الرضاع، والأكل والشرب والنكاح، وإنما يذكّر النفس ويحرّكها لما هو مركوز فيها بالقوة.

فصل[3]

ومما يبين ذلك: أنّ الإقرار بالصانع مع خلو القلب عن محبته والخضوع له وإخلاص الدين له؛ لا يكون نافعًا، بل الإقرار به مع الإعراض عنه وعن محبته وتعظيمه والخضوع له؛ أعظم استحقاقًا للعذاب، فلا بدّ أن يكون في الفطرة مقتضٍ للعلم، ومقتضٍ للمحبة، والمحبة مشروطة بالعلم؛ فإن ما لا يشعر به الإنسان لا يحبّه، والحب للمحبوبات لا يكون بسبب من

---

(١) «د»: «قبيحا»، والتصويب من «ت».

(٢) لم أقف عليه في مصدر آخر.

(٣) انظر: «درء التعارض» (٨/ ٤٥٠-٤٥١).

خارج، بل هو جِبلّي فطري، فإذا كانت المحبة جِبلّية فطرية فشَرْطها ـ وهو المعرفة ـ أيضًا جِبلّي فطري، فلا بُدَّ أن يكون في الفطرة محبة الخالق مع الإقرار به.

وهذا أصل الحنيفية التي خلق الله خلقه عليها، وفطرته [التي](1) فطرهم عليها.

فعُلم أن الحنيفية من موجِبات الفطرة ومقتضياتها، والحب لله والخضوع له والإخلاص هو أصل أعمال الحنيفية، وذلك مستلزم للإقرار والمعرفة، ولازم اللازم لازم، وملزوم الملزوم ملزوم، فالفطرة ملزومة لهذه الأحوال، وهذه الأحوال لازمة لها.

فصل(2)

فقد تبين دلالة الكتاب والسنة والآثار واتفاق السلف علىٰ أنّ الخلق مفطورون علىٰ دين الله، الذي هو معرفته والإقرار به ومحبته والخضوع له، وأن ذلك موجِب فطرتهم ومقتضاها، يجب حصوله فيها إن لم يحصل ما يعارضه، ويقتضي حصول ضده، وأن حصول ذلك فيها لا يقف علىٰ وجود شرط، بل علىٰ انتفاء المانع، فإذا لم يوجد فهو لوجود منافيه لا لعدم مقتضيه.

ولهذا لم يذكر النبي ﷺ لوجود الفطرة شرطًا، بل ذكر ما يمنع موجِبها، حيث قال: «**فأبواه يُهَوِّدانه ويُنَصِّرانه ويُمَجِّسانه**»، فحصول هذا التهويد

---

(١) زيادة يقتضيها السياق.

(٢) انظر: «درء التعارض» (٨/ ٤٥٤).

والتنصير موقوف على أسباب خارجة عن الفطرة، وحصول الحنيفية والإخلاص ومعرفة الربّ والخضوع له لا يتوقّف أصله على غير الفطرة، وإن توقّف كماله وتفصيله على غيرها، وبالله التوفيق.

فصل(1)

وقوله ﷺ فيما يروي عن ربه تبارك وتعالى: «**إني خلقتُ عبادي حنفاء، فاجتالتهم الشياطين، وحرّمتْ عليهم ما أحللتُ لهم**»(2)، يتضمن أصلين عظيمين مقصودين لأنفسهما، ووسيلة تعين عليهما:

أحدهما: عبادته وحده لا شريك له.

والثاني: [أنه](3) إنما يُعبد بما شرعه وأحبَّه وأمر به.

وهذان الأصلان هما المقصود الذي خُلِق له الخلق، وضدهما الشرك والبدع، فالمشرك يعبد مع الله غيره، وصاحب البدعة يتقرّب إلى الله بما لم يأمر به ولم يشرعه ولا أحبه.

وجعل سبحانه حِلّ الطيبات مما يُستعان به على ذلك، ويُتَوسّل به إليه.

فمدار الدين على هذين الأصلين وهذه الوسيلة.

فأخبر سبحانه أن الشياطين اقتطعت عباده عن هذا المقصود، وعن هذه الوسيلة؛ فأمرتهم أن يشركوا به ما لم ينزل به سلطانًا، وهذا يتناول الإشراك

---

(1) انظر: «درء التعارض» (٨/ ٤٥٥-٤٥٦).

(2) تقدم تخريجه (٢/ ٦٥).

(3) «أنه» من «ت».

بالمعبود الحق، بأن يُعبد معه غيره، والإشراك بعبادته الحقّة[1]، بأن يُعبد بغير شرعه.

وكثيرًا ما يجتمع الشركان: فيَعبد المشركُ معه غيره بعبادة لم يشرع سبحانه أن يتعبّد له بها، وقد ينفرد أحد المشركين فيشرك به غيره في نفس العبادة التي شرعها، أو يعبده وحده بعبادة شركية لم يشرعها، أو يتوسّل إلىٰ عبادته بتحريم ما أحله.

وقد ذمّ الله سبحانه المشركين علىٰ هذين النوعين في كتابه في سورة الأنعام والأعراف وغيرهما، يذكر فيها ذمّهم علىٰ ما حرموه من المطاعم والملابس، وذمّهم علىٰ ما أشركوا به من عبادة غيره، أو علىٰ ما ابتدعوه من عبادته بما لم يشرعه.

وفي «المسند»[2]: «**أحب الدين إلىٰ الله الحنيفية السمحة**»، فهي حنيفية في التوحيد وعدم الشرك، سمحة في العمل وعدم الآصار والأغلال، بتحريم كثير من الطيبات الحلال.

فيُعبَد سبحانه بما أحبَّه، ويُستعان علىٰ عبادته بما أحلّه، قال تعالىٰ:

---

(١) «د»: «الحق»، والمثبت أشبه.

(٢) برقم (٢١٠٧)، وأخرجه البخاري في «الأدب المفرد» (٢٨٧)، وعبد بن حميد «المنتخب» (٥٦٩)، من طريق محمد بن إسحاق، عن داود بن الحصين، عن عكرمة، عن ابن عباس يرفعه، وإسناده ضعيف؛ ابن إسحاق لم يصرح بالسماع، وفي رواية ابن الحصين عن عكرمة شيء، كما في «فتح الباري» لابن رجب (١/ ١٤٨).
وللحديث عدة شواهد مسانيد ومراسيل يشد بعضها بعضًا يحسن بها، وقد علقه البخاري جازمًا في «الصحيح» (١/ ١٦)، وانظر: «تغليق التعليق» (٢/ ٤١).

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرُّسُلُ كُلُواْ مِنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَٱعۡمَلُواْ صَٰلِحًاۖ﴾ [المؤمنون: ٥١].

وهذا هو الذي فطر الله عليه خلقه، وهو محبوب لكل أحد، مستقر سنته[١] في كل فطرة، فإنه يتضمن التوحيد وإخلاص القصد والحب لله وحده، وعبادته وحده بما يحب أن يُعبد به، والأمر بالمعروف الذي تحبّه القلوب، والنهي عن المنكر الذي تبغضه وتنفر منه، وتحليل الطيبات النافعة، وتحريم الخبائث الضارة.

فصل[٢]

وهذا [الذي][٣] أخبر به النبي ﷺ من أن كل مولود يولد على الفطرة الحنيفية هو الذي تقوم الأدلة العقلية على صحته، وأنه كما أخبر به الصادق المصدوق، ومن خالف ذلك فقد غلط، وبيان ذلك من وجوه:

أحدها: أن الإنسان قد يحصل له من الاعتقادات والإرادات ما يكون حقًّا، وقد يحصل له منها ما يكون باطلًا؛ إذ اعتقاداته قد تكون مطابقة لمعتقَدها وهي الحق، والخبر عنها يُسمّىٰ صدقًا، وقد تكون غير مطابقة وهي الباطل، والخبر عنها يُسمّىٰ كذبًا.

والإرادات تنقسم إلىٰ ما تكون نافعة له، متضمّنة لمصلحته، ومرادها هو الخير والحُسْن، وإلىٰ ما هو ضارّة له، مخالفة لمصلحته، ومرادها هو الشر والقبيح.

---

(١) قراءة محتملة من «د».

(٢) انظر: «درء التعارض» (٨/ ٤٥٦-٤٦٤).

(٣) زيادة لازمة من مصدر المؤلف.

وإذا كان الإنسان تارة يكون معتقدًا للحق، مريدًا للخير، وتارة يكون معتقدًا للباطل، مريدًا للشر؛ فلا يخلو إما أن تكون نسبة نفسه الناطقة[1] إلىٰ النوعين نسبة واحدة، بحيث لا يكون فيها مرجّحًا لأحدهما علىٰ الآخر، أو تكون نفسه مرجّحة لأحد الأمرين علىٰ الآخر. فإن كان الأول لزم أن لا يوجد أحد النوعين إلا بمرجّح منفصل عنه، فإذا قُدِّر مرجّحان: أحدهما يرجّح هذا، والآخر يرجّح هذا؛ فإما أن يتكافأ المرجّحان، أو يترجّح أحدهما، فإن تكافآ لزم أن لا يحصل واحد منهما، وهو خلاف المعلوم بالضرورة؛ فإنا نعلم أنه إذا عُرِض علىٰ كل أحد أن يعتقد الحق ويصدق، وأن يريد ما ينفعه، وعُرِض عليه أن يعتقد الباطل ويكذب، ويريد ما يضره= مال بفطرته إلىٰ الأول، ونفر عن الثاني، فعُلِم أن [في][2] فطرة الإنسان قوة تقتضي اعتقاد الحق وإرادة الخير.

وحينئذ ...[3] [فـ] الإقرار بوجود فاطره وخالقه ومعرفته ومحبته والإيمان به وتعظيمه والإخلاص له إما أن يكون من النوع الأول أو الثاني، وكونه من الثاني معلوم الفساد بالضرورة، فتعيّن أن يكون من الأول.

وحينئذ فيجب أن يكون في الفطرة ما يقتضي محبته ومعرفته والإيمان به، والتوسل إليه بمحابّه.

الوجه الثاني: أن عبادته وحده بما يحبه إما أن تكون أكمل للناس علمًا

---

(١) «د»: «الباطنة» تحريف.

(٢) زيادة لإقامة السياق من «درء التعارض» (٨/ ٤٥٨)، وسيأتي ما يعززها في الوجه الرابع.

(٣) بياض في «د» بمقدار كلمة، وما بين المعقوفين من مصدر المؤلف.

وقصدًا، أو الإشراك به أكمل، والثاني معلوم الفساد بالضرورة، فتعيّن الأول، وهو أن يكون في الفطرة مقتضٍ يقتضي توحيده وتأليهه[1] وتعظيمه.

الوجه الثالث: أن الحنيفية التي هي دين الله ولا دين له غيرها، إما أن تكون مع غيرها من الأديان متماثلين، أو الحنيفية أرجح، أو تكون مرجوحة، والأول والثالث باطلان قطعًا، فوجب أن يكون في الفطرة مرجّح يرجّح الحنيفية، وامتنع أن تكون نسبتها ونسبة غيرها من الأديان إلىٰ الفطرة سواء.

الوجه الرابع: أنه إذا ثبت أن في الفطرة قوة تقتضي طلب معرفة الحق وإيثاره علىٰ ما سواه، وأن ذلك حاصل مركوز فيها من غير تعليم[2] الأبوين ولا غيرهما، بل لو فُرِض أنّ الإنسان تربّىٰ وحده، ثم عقل وميّز لوجد نفسه مائلة إلىٰ ذلك، نافرة عن ضده، كما تجد الصبي عند أول تمييزه يعلم أن الحادث لا بدّ له من مُحْدِث، فهو يلتفت إذا ضُرِب من خلفه؛ لعلمه أن تلك الضربة لا بدّ لها من ضارب، فإذا شعر به بكىٰ حتىٰ يُقتصّ له منه فيسكن= فقد رُكِز في فطرته الإقرار بالصانع وهو التوحيد، ومحبة القصاص وهو العدل.

وإذا ثبت ذلك ثبت أن نفس الفطرة مقتضية لمعرفته سبحانه ومحبته وإجلاله وتعظيمه والخضوع له من غير تعليم ولا دعاء إلىٰ ذلك، وإن لم تكن فطرة كل أحد مستقلة بتحصيل ذلك، بل يحتاج كثير منهم إلىٰ سبب مُعِين للفطرة مقوٍّ لها، وقد بيّنا أن هذا السبب لا يحدث في الفطرة ما لم يكن فيها، بل يعينها ويذكّرها ويقوّيها.

---

(١) «د»: «تألهه»، والمثبت أشبه بالسياق.

(٢) «د»: «تعلم»، والصواب المثبت.

فبعث الله النبيين مبشّرين ومنذرين، يدعون العباد إلىٰ موجَب هذه الفطرة، فإذا لم يحصل مانع يمنع الفطرة من مقتضاها استجابت لدعوة الرسل ولا بدّ، بما فيها من المقتضِي لذلك، كمن دعا جائعًا أو ظمآن إلىٰ طعام وشراب نافع لذيذ، لا تبعة فيه عليه، ولا يكلّفه ثمنه؛ فإنه ما لم يحصل هناك مانع فإنه يجيبه ولا بدّ.

الوجه الخامس: أنا نعلم بالضرورة أن الطفل حين وِلادِه ليس له معرفة بهذا الأمر، ولا عنده إرادة له، ونعلم أنه كلما حصل فيه قوة العلم والإرادة حصل له من معرفته بربه ومحبته له ما يناسب قوة فطرته وضعفها، وهذا كما نشاهد في الأطفال من محبة جلب المنافع ودفع المضار بحسب كمال التمييز وضعفه، فكلاهما أمر حاصل مع النشأة علىٰ التدريج شيئًا فشيئًا، إلىٰ أن يصل إلىٰ حدّه الذي ليس في الفطرة استعداد لأكبر منه، لكن قد يتفق لكثير من الفِطَر موانع متنوعة تحول بينها وبين مقتضاها وموجَبها.

الوجه السادس: أنه من المعلوم أن النفوس إذا حصل لها معلّم وداعٍ حصل لها من العلم والإرادة بحسبه، ومن المعلوم أن كل نفس قابلة لمعرفة الحق وإرادة الخير، ومجرّد التعليم لا يوجب تلك القابلية، فلولا أن في النفس قوة تقبل ذلك لم يحصل لها المقبول؛ فإن حصوله في المحل مشروط بقبوله له، وذلك القبول هو كونه مهيّأ له، مستعدًا[1] لحصوله فيه، وقد بينا أنه يمتنع أن يكون نسبة ذلك وضده إلىٰ النفس سواء.

الوجه السابع: أنه من المعلوم مشاركة الإنسان لنوع الحيوان في

---

(١) «د»: «مستعد».

الإحساس والحركة الإرادية وجنس الشعور، وأن الحيوان البهيم قد يكون أقوىٰ إحساسًا وحياة وشعورًا من الإنسان، وليس بقابل لما الإنسان قابل له من معرفة الحق وإرادته دون غيره، فلولا قوة في الفطرة والنفس الناطقة اختص بها الإنسان دون الحيوان، يقبل بها أن يعرف الحق ويريد الخير؛ لكان هو والحيوان في هذا العدم سواء.

وحينئذ يلزم أحد أمرين كلاهما ممتنع: إما كون الإنسان فاقدًا لهذه المعرفة والإرادة كغيره من الحيوانات، أو تكون حاصلة لها كحصولها للإنسان، فلولا أن في الفطرة والنفس الناطقة قوة تقتضي ذلك لما حصل لها، ولو كان بغير قوة ومقتضٍ منها لأمكن[1] حصوله للجمادات والحيوانات، لكن فاطرها وبارئها خصها بهذه القوة والقابلية، وفطرها عليها.

يوضحه الوجه الثامن: أنه لو كان السبب مجرّد التعليم من غير قوة قابلة لحصل ذلك في الجمادات والحيوانات؛ لأن السبب واحد، ولا قوة هناك يميز بها[2] هذا المحل من غيره، فعُلِم أن حصول ذلك في محل دون محل هو لاختلاف القوابل والاستعدادات.

الوجه التاسع: أن حصول هذه المعرفة والإرادة في العدم المحض محال، فلابدّ من وجود المحل، وحصوله في موجود غير قابل محال، بل لابدّ من قبول المحل، وحصوله من غير مَدَد من الفاعل إلىٰ القابل [محال][3]، فلو قطع الفاعل إمداده لذلك المحل القابل لم يوجد ذلك

---

(١) «د»: «لا يمكن» مهملة، وهو خلاف المراد من الجملة، والمثبت أوفق.

(٢) تحتمل في «د»: «يهيء بها»، والمثبت من «ت» أصح.

(٣) «ت»: «بحال»، وهي ساقطة من «د»، والمثبت أشبه بالسياق.

المقبول، فلابدّ من الإيجاد والإعداد والإمداد، فإذا استحال وجود القبول من غير إيجاد المحل استحال وجوده من غير إعداده وإمداده، والخلّاق العليم سبحانه هو الموجِد المُعِدّ المُمِدّ.

الوجه العاشر: أنه من المعلوم أن النفس لا توجب بنفسها لنفسها حصول العلم والإرادة، بل لابدّ فيها من قوة تقبل بها ذلك، لا تكون هي المعطية لتلك القوة، وتلك القوة لا تتوقف علىٰ أخرىٰ، وإلا لزم التسلسل الممتنع أو الدور الممتنع، وكلاهما ممتنع، فهنا ثلاثة أمور:

أحدها: وجود قوة قابلة.

الثاني: أن تلك القوة ليست هي المعطية لها.

الثالث: أن تلك القوة لا تتوقف علىٰ قوة أخرىٰ.

فحينئذ لزم أن يكون فاطرها وبارئها قد فطرها علىٰ تلك القوة، وأعدّها بها لقبول ما خُلِقت له، وقد عُلِم بالضرورة أن نسبة ذلك إليها وضده ليسا علىٰ السواء.

الوجه الحادي عشر: أنا لو فرضنا توقّف هذه المعرفة والمحبة علىٰ سبب من خارج، أليس عند حصول ذلك السبب يوجد في الفطرة ترجيح ذلك ومحبته علىٰ ضده؟ فهذا الترجيح والمحبة والإيثار أمر مركوز في الفطرة.

الوجه الثاني عشر: أنا لو فرضنا أنه لم يحصل المُفْسِد الخارج، ولا المُصْلِح الخارج؛ لكانت الفطرة مقتضية لإرادة المُصْلِح وإيثاره علىٰ ما سواه، وإذا كان المقتضي موجودًا والمانع مفقودًا وجب حصول الأثر؛ فإنه

لا يتخلف إلا لعدم مقتضيه أو لوجود مانعه، فإذا كان المانع زائلًا حصل الأثر بالمقتضي السالم عن المعارض المقاوم.

الوجه الثالث عشر: أن السبب الذي في الفطرة لمعرفة الله ومحبته والإخلاص له إما أن يكون مستلزمًا لذلك، وإما أن يكون مقتضيًا بدون استلزام، إذ[1] يستحيل أن لا يكون له أثر البتّة، وعلىٰ التقديرين يترتب أثره عليه: إما وحده علىٰ التقدير الأول، وإما بانضمام أمر آخر إليه علىٰ التقدير الثاني.

الوجه الرابع عشر: أن النفس الناطقة لا تخلو عن الشعور والإرادة، بل هذا الخلو[2] ممتنع فيها؛ فإن الشعور والإرادة من لوازم حقيقتها، فلا يُتصوّر أن تكون إلا شاعرة مريدة، ولا يجوز أن يقال: إنها قد تخلو في حق خالقها وفاطرها عن الشعور بوجوده وعن محبته وإرادته، فلا يكون إقرارها به ومحبته من لوازم ذاتها، هذا باطل قطعًا؛ فإن النفس لها مطلوب مراد بضرورة فطرتها، وكونها مريدة هو من لوازم ذاتها؛ فإنها حية، وكل حي شاعر متحرّك بالإرادة.

وإذا كان كذلك فلا بدّ لكل مريد من مراد، والمراد إما أن يكون مرادًا لنفسه أو لغيره، والمراد لغيره لا بدّ أن ينتهي إلىٰ مراد لنفسه؛ قَطْعًا للتسلسل في العلل الغائية، فإنه محال، كالتسلسل في العلل الفاعلة.

وإذا كان لابدّ للإنسان من مراد لنفسه فهو الله الذي لا إله إلا هو، الذي

(١) «د»: «أو» تحريف يخرج الجملة عن مقصودها، والمثبت أوفق بالمعنىٰ.

(٢) «د»: «الخلق» تحريف، والتصحيح من «درء التعارض» (٨/ ٤٦٤).

تألهه النفوس، وتحبه القلوب، وتعرفه الفِطَر، وتقرّ به العقول، وتشهد بأنه ربّها ومليكها وفاطرها، فلا بدّ لكل أحد من إله يألهه، وصمد يصمد إليه.

والعباد مفطورون علىٰ محبة الإله الحق، ومعلوم بالضرورة أنهم ليسوا مفطورين علىٰ تألّه غيره، فإذن: إنما فُطِروا علىٰ تألّهه وعبادته وحده، فلو خُلّوا وفطرَهم لما عبدوا غيره، ولا تألّهوا سواه.

يوضحه الوجه الخامس عشر: أنه يستحيل أن تكون الفطرة خالية عن التألّه والمحبة، ويستحيل أن يكون فيها تألّه غير الله لوجوه:

منها: أن ذلك خلاف الواقع.

ومنها: أن ذلك المخلوق ليس أولىٰ أن يكون إلهًا لكل الخلق من المخلوق الآخر.

ومنها: أن المشركين لم يتفقوا علىٰ إله واحد، بل كل[1] طائفة تعبد ما تستحسنه.

ومنها: أن ذلك المخلوق إن كان ميتًا، فالحي أكمل منه، فيمتنع أن يكون الناس مفطورين علىٰ عبادة الميت، وإن كان حيًا فهو أيضًا مريد، فله إله يألهه، وحينئذ فيلزم الدور الممتنع، أو التسلسل الممتنع، فلا بدّ للخلق كلهم من إله يألهونه، ولا يأله هو غيرَه، وهذا برهان قطعي ضروري.

فإن قلت: هذا يستلزم أنه لابد لكل حي مخلوق من إله، ولكن لِمَ لا يجوز أن يكون مطلوب النفس هو مطلق التألّه والمألوه، لا إلهًا معيّنًا كما

(١) «د»: «لكل» تحريف.

تقوله طوائف الاتحادية؟

قلت: هذا يتبين بـ

الوجه السادس عشر: وهو أن المراد إما أن يراد لنوعه أو لعينه، فالأول كإرادة العطشان والجائع والعاري لنوع الشراب والطعام واللباس، فإنه إنما يريد النوع، وحيث أراد العين فهو القدر المشترك بين أفراده، وذلك القدر المشترك كُلِّي، لا وجود له في الخارج، فيستحيل أن يراد لذاته؛ إذ المراد لذاته لا يكون إلا معيّنًا، ويستحيل أن يوجد في اثنين؛ فإنّ إرادة كل واحد منهما لذاته تنافي إرادته لذاته، إذ المعنىٰ بإرادته لذاته أنه وحده هو المراد لذاته الخاصة، وهذا يمنع أن يراد معه ثان لذاته.

وإذا عُرِف ذلك، فلو كان القدر المشترك بين أفراد النوع، أو بين الاثنين هو المراد لذاته؛ لزم أن يكون ما يختص به أحدهما(١) ليس مرادًا لذاته، وكذلك ما يختص به الآخر، والموجود في الخارج إنما هو الذات المختصة لا الكُلِّي المشترك، [فلو](٢) تعلّق التألّه بالقدر المشترك لم يكن للخلق في الخارج إله، ولكان إلههم أمرًا ذهنيًا وجوده في الأذهان لا في الأعيان.

وهذا هو الذي تألهه طوائف أهل الوحدة والجهمية، الذين أنكروا أن يكون الله تعالىٰ خارج العالم ولا داخله، فإن هذا إنما هو إله مفروض يفرضه الذهن كما يفرض سائر الممتنعات [في](٣) الخارج، ويظنه واجب الوجود،

---

(١) «د»: «أحدها»، والمثبت من «درء التعارض» (٨/ ٤٦٦).

(٢) بياض في «د»، والمثبت من «ت».

(٣) «في» من «ت».

وليس هو ممكن الوجود فضلًا عن وجوبه.

وبهذا يتبين أن الجهمية وإخوانهم من القائلين بوحدة الوجود ليس لهم إله معين في الخارج يألهونه ويعبدونه، بل هؤلاء ألّهوا الوجود المطلق الكلي، وأولئك ألّهوا المعدوم الممتنع وجوده.

[والرسل][1] وأتباعهم إلههم الله الذي لا إله إلا هو، الذي ﴿خَلَقَ ٱلْأَرْضَ وَٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱلْعُلَى ۝٤ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥ لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ ٱلثَّرَىٰ ۝٦ وَإِن تَجْهَرْ بِٱلْقَوْلِ فَإِنَّهُۥ يَعْلَمُ ٱلسِّرَّ وَأَخْفَى ۝٧ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ لَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [طه: ٤-٨].

وهو الذي فُطِرت القلوب على محبته، والإقرار به، وإجلاله وتعظيمه، وإثبات صفات الكمال له، وتنزيهه عن صفات النقائص والعيوب، وعلى أنه فوق سماواته، بائن من خلقه، تصعد إليه أعمالهم على تعاقب الأوقات، وتُرْفَع إليه أيديهم عند الرغبات، يخافونه من فوقهم، ويرجون رحمته تنزل إليهم من عنده، فهِمَمُهم صاعدة إلى عرشه، تطلب فوقه إلهًا عليًّا عظيمًا، قد استوى على عرشه، واستولى على خلقه، ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِى يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥٓ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ ۝٥ ذَٰلِكَ عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ ٱلْعَزِيزُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [السجدة: ٥-٦].

والمقصود أنه إذا لم يكن في المعيَّنات الخارجة عن الأذهان ما هو مراد لذاته؛ لم يكن فيها ما يستحق أن يأله أحد، فضلًا أن يكون فيها ما يجب أن يأله كل أحد.

---

(١) «والرسل» من «ت».

فتبيّن أنه لابدّ من إله معين هو المحبوب المراد لذاته، ومن الممتنع أن يكون هذا غير فاطر السماوات والأرض، وتبيّن أنه لو كان في السماوات والأرض إله غيره لفسدتا، وأنّ كل مولود يولد علىٰ محبته ومعرفته وإجلاله وتعظيمه، وهذا دليل مستقل كافٍ فيما نحن فيه، وبالله التوفيق.

يوضحه الوجه السابع عشر(١): أن الحي العبدي(٢) مفطور علىٰ إرادة ما يقيم بنيته، ويندفع به عنه الألم المنافي لبقائه، ولا غرض له في التعيين، بل أي فرد حصل له به مقصوده تعلّقت به إرادته، ولهذا يختلف ذلك باختلاف العوائد والمَرْبىٰ والمنشأ، كما تختلف الأغذية والملابس والأدوية باختلاف الزمان والمكان والعادة، وكل هذه أمور مرادة لغيرها؛ إذ المراد دفع ألم الجوع والعطش والحر والبرد، وطلب لذة الأكل والشرب والجماع، فإذا حصل للإنسان مراده بذلك واندفع عنه الألم الحاصل بفقده؛ لم يرده.

فإذا كان مفطورًا علىٰ إرادة ذلك، وفيه قوة الشعور به ومحبته وإيثاره علىٰ غيره؛ فكيف بما لا صلاح لقلبه وروحه إلا بمعرفته وإرادته ومحبته؟!

وهل يجوز لعاقل أن يتوهّم أنه مفطور علىٰ إرادة هذا الأدنىٰ ومحبته والشعور به، الذي هو غير مراد لذاته، ولا يكون مفطورًا علىٰ محبة الأعلىٰ الذي لا بدّ له منه، ولا غناء له عنه، ولا صلاح له ولا نعيم، ولا حياة حقيقية إلا بمعرفته ومحبته وعبادته وحده لا شريك له؟!

---

(١) من هنا إلىٰ آخر الكتاب وقعت تحريفات وخروم كثيرة جدًّا في «د»، سأقوم باستدراكها من «ت» دون تنبيه علىٰ مواضعها.
تنبيه: هنا تنتهي نشرة «ط» وجميع الطبعات الصادرة عنها.

(٢) كذا في «د»، ولعلها: «المقتدر».

وهذا عند التأمل قطعي ضروري.

الوجه الثامن عشر: أن النفوس ليست إلىٰ شيء أحوج منها إلىٰ ذلك، وحاجتها إليه واقعة في مرتبة الضرورة التي هي فوق الحاجة، فإذا كانت قد فُطِرت علىٰ محبة ما حاجتها إليه دون ذلك بكثير، وعلىٰ معرفته وإيثاره؛ فكيف لا تكون مفطورة علىٰ ما هي إليه في غاية الاضطرار؟!

يوضحه الوجه التاسع عشر: أنها إنما خُلِقت لذلك، كما قال تعالىٰ: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، ومعلوم أن ما خُلِق لشيء من الأشياء أن الغاية والحكمة تقتضي أن يُهَيَّأ له، ويُجْعل فيه استعداد وقبول لما خُلِق، وهذا حال جميع المخلوقات حيوانها ونباتها ومعادنها وأركانها(١)، كما جعل في الماء قوة أُعين بها لما خُلِق له، وكذلك في النار والهواء والتراب وسائر المخلوقات، فكيف بمن خلقه لمعرفته ومحبته وعبادته؟!

قد هيَّؤوك لأمر لو فطنتَ له ... فاربأ بنفسك أن ترعىٰ مع الهَمَلِ(٢)

الوجه العشرون: أن بني آدم في معرفة الحق وقصده ومحبته علىٰ مراتب: فمنهم من عنده نوع من معرفة بالحق لكن بلا عمل به، بل مع بُغض له، رغبة عنه، واستكبارًا علىٰ أهله، وهذا يغلب علىٰ الأمة الغضبية. ومنهم من معه نوع من التألّه والمحبة والطلب والإرادة والأخلاق الجميلة، لكن مع

---

(١) كذا في «د»، ولعل الصواب: «وأكوانها».

(٢) البيت لمؤيد الدين الحسين بن علي الطغرائي من قصيدته المشهورة بـ «لامية العجم»، في ديوانه (٣٠٩) وفيه: «قد رشحوك»، انظر: «معجم الأدباء» (٣/ ١١١٣).

ضلال وجهل بالحق، وهذا يغلب على الأمة الضالة.

فالأولى اليهود، والثانية النصارى.

وفي «صحيح ابن حبان» و«المسند» و«الترمذي»[1] عن النبي ﷺ: «اليهود مغضوب عليهم، والنصارى ضالون».

وقد أمرنا الله سبحانه أن نقول في كل صلاة: ﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ٦ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ [الفاتحة: ٦-٧]، فإن النعمة المطلقة لا تحصل إلا بمعرفة الحق واتباعه.

وإذا كان كذلك، والإنسان يحتاج إلى هذا وهذا ففطرته السليمة إما أن تكون مقتضية لمعرفة الحق دون العمل به ومحبته، أو لمحبته دون معرفته، أو لا تقتضي لا هذا ولا هذا، أو تقتضي الأمرين، والأقسام الثلاثة باطلة؛ فتعيّن الرابع، فإنها لو لم تقتض لا هذا ولا هذا كان الصدق والكذب، والإحسان والإساءة، والبر والفجور، والشكر والكفر؛ عندها سواء، وكذلك يكون اعتقاد الباطل واعتقاد الحق، وإرادة الخير وإرادة الشر بالنسبة إليها سواء، وذلك من أبطل الباطل، وهو خلاف ما هو معلوم بالحسِّ الباطن والظاهر والشرع والعقل، وخلاف ما فطر الله عليه عباده.

ولا يجوز أن تكون مفطورة على المحبة والعمل دون العلم؛ فإن ذلك يوجب أن يستوي عندها العلم والجهل، والاعتقاد الصحيح والباطل، وذلك محال.

---

(١) «صحيح ابن حبان» (٦٢٤٦)، «المسند» (١٩٣٨١)، «الترمذي» (٢٩٥٤) من حديث عدي بن حاتم.

وكذلك لا يجوز أن تكون مفطورة علىٰ الشعور والعلم بالخير النافع دون محبته وإرادته، وعلىٰ معرفة بارئها وفاطرها دون محبته والإخلاص له والإنابة إليه؛ فإن ذلك يستلزم أن يستوي عندها إرادة الخير والشر، والشكر والكفر به[1]، وجحود نعمه، وهذا أيضًا خلاف الحسّ والعقل، وما يجده كل أحد في فطرته.

فتبين بالضرورة أنه لا يستوي عندها هذان الأمران، بل لا بدّ أن يترجّح عندها معرفة الحق واعتقاده ومحبته وإيثاره علىٰ غيره.

وحينئذ فلا تكون مفطورة علىٰ يهودية ولا نصرانية ولا مجوسية، بل علىٰ الحنيفية السمحة، ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ ۞ مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَٱتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَلَا تَكُونُوا۟ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿٣١﴾ مِنَ ٱلَّذِينَ فَرَّقُوا۟ دِينَهُمْ وَكَانُوا۟ شِيَعًا كُلُّ حِزْبٍۭ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [الروم: ٣٠- ٣٢].

ونختم الـ...[2] دعاء النبي صلىٰ الله عليه وسلم الذي كان يدعو به في قيام الليل: «اللهم رب جبريل و [ميكائيل، وإسرافيل] فاطر السماوات والأرض، عالم الغيب والشهادة، أنت تحكم [بين عبادك] فيما كانوا فيه يختلفون، اهدنا لما اختلف فيه من الحق بإذنك إنك تهد [ي من تشاء] إلىٰ صراط مستقيم»[3].

---

(١) «د»: «ومحبة فاطرها، والإعراض... وتعظيمه وإجلاله والكفر به».

(٢) خرم في «د».

(٣) أخرجه مسلم (٧٧٠) من حديث عائشة، وما بين المعقوفات مستدرك منه.

آخر الكتاب، والحمد لله رب العالمين، وصلىٰ الله علىٰ ...[1].

تم بحمد الله وعونه، وحسن توفيقه، وله الحمد والمنة وصلواته علىٰ محمد وآله.

والحمد لله رب العالمين.

---

(١) من قوله: «ونختم» إلىٰ هنا من «د» فقط.

فهارس الكتاب

١- الفهارس اللفظية

٢- الفهارس العلمية

١- الفهارس اللفظية

١ ـ فهرس الآيات القرآنية

٢ ـ فهرس الأحاديث والآثار

٣ ـ فهرس الشِّعْر

٤ ـ فهرس الألفاظ والمصطلحات

٥ ـ فهرس الأعلام

٦ ـ فهرس الكتب

٧ ـ فهرس الفرق والطوائف

٨ ـ فهرس المواضع والبلدان

١- فهرس الآيات القرآنية

٣ـ سورة آل عمران

٥ـ سورة المائدة

٧ـ سورة الأعراف

طرف الآية	رقم الصفحة
﴿إِنَّا جَعَلْنَا ٱلشَّيَٰطِينَ أَوْلِيَآءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [٢٧]	٢/ ٣٠٤
﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ﴾ [٢٨]	١/ ١٦٦
﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ۝٢٩ فَرِيقًا هَدَىٰ ...﴾[٢٩-٣٠]	٢/ ٤١٠، ٤٢٠، ٤٢٣
﴿فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ ٱلضَّلَٰلَةُ﴾ [٣٠]	٢/ ٤٢٣
﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا ...﴾ [٣٧]	١/ ١٤٢، ١٤٣
﴿بِمَا كُنتُمْ تَكْسِبُونَ﴾ [٣٩]	١/ ٣٩٢، ٢/ ٣، ١٠٨
﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى هَدَىٰنَا لِهَٰذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِىَ ...﴾ [٤٣]	١/ ٢٦٩، ٢/ ٤٨
﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ...﴾ [٥٤]	١/ ٧، ١٤٠، ٣٤١، ٢/ ٣٧٧
﴿حَتَّىٰٓ إِذَآ أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَٰهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ ...﴾ [٥٧]	٢/ ١٠٩، ١٣٢
﴿قَدِ ٱفْتَرَيْنَا عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا إِنْ عُدْنَا فِى مِلَّتِكُم ...﴾ [٨٩]	١/ ١٤٨، ٢١٥
﴿وَنَطْبَعُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ﴾ [١٠٠]	١/ ٢٧٢، ٢٨١
﴿تِلْكَ ٱلْقُرَىٰ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنۢبَآئِهَا ...﴾ [١٠١]	١/ ١٠٧، ٢٧١، ٢٨١
﴿وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا۟ بِمُوسَىٰ وَمَن مَّعَهُۥٓ ...﴾ [١٣١]	٢/ ٢٥، ٣٩، ٤٠
﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ ٱلْحُسْنَىٰ عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ...﴾ [١٣٧]	٢/ ٣٨٣
﴿سُبْحَٰنَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [١٤٣]	١/ ٣٨٨
﴿سَأَصْرِفُ عَنْ ءَايَٰتِىَ ٱلَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ ...﴾ [١٤٦]	١/ ٤٨٣
﴿رَبِّ ٱغْفِرْ لِى وَلِأَخِى وَأَدْخِلْنَا فِى رَحْمَتِكَ ...﴾ [١٥١]	١/ ٣٨٨
﴿وَٱخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُۥ سَبْعِينَ رَجُلًا﴾ [١٥٥]	١/ ١١١، ١٥١، ٣٨٨
﴿وَرَحْمَتِى وَسِعَتْ كُلَّ شَىْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ﴾ [١٥٦]	٢/ ٣٢٣، ٣٢٤
﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [١٥٧]	١/ ٣١٢
﴿إِنَّ رَبَّكَ لَسَرِيعُ ٱلْعِقَابِ وَإِنَّهُۥ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [١٦٧]	٢/ ٣٢٢
﴿وَبَلَوْنَٰهُم بِٱلْحَسَنَٰتِ وَٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ [١٦٨]	٢/ ٢٥
﴿وَٱلَّذِينَ يُمَسِّكُونَ بِٱلْكِتَٰبِ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ ...﴾ [١٧٠]	٢/ ١١٠، ١٣٣

٨ـ سورة الأنفال

٩ـ سورة التوبة

١٠ـ سورة يونس

١١ـ سورة هود

١٢ـ سورة يوسف

١٥ ـ سورة الحجر

١٦ ـ سورة النحل

١٧ ـ سورة الإسراء

١٨ـ سورة الكهف

٢٩ـ سورة العنكبوت

٣٠ـ سورة الروم

٣٤ـ سورة سبأ

٣٥ـ سورة فاطر

٣٦ـ سورة يس

٤٤ ـ سورة الدخان

٤٥ ـ سورة الجاثية

٤٦ - الأحقاف

٤٧ ـ سورة محمد

٦٤ـ سورة التغابن

٦٥ـ سورة الطلاق

٦٦ـ سورة التحريم

٦٧ـ سورة الملك

٦٨ـ سورة القلم

٦٩ـ سورة الحاقة

٢- فهرس الأحاديث والآثار

٣- فهرس الشِّعر

٤- فهرس الألفاظ والمصطلحات

٥- فهرس الأعلام

٦- فهرس الكتب

الكتاب	الصفحة
جامع الترمذي (سنن الترمذي)	١/ ٣٠، ٣١٠، ٣٥١، ٣٦٣، ٣٩٧، ٢/ ٣٣٠، ٣٥٩، ٤٦٦
الجامع للخلال	٢/ ٤١٣، ٤٤٠
جناية المتأولين علىٰ الدنيا والدين لابن القيم	١/ ٢٧٣
الحيدة للكناني	٢/ ١١
خلق أفعال العباد	١/ ٣٥٩، ٢/ ١٢، ١٠٧
الرد علىٰ المريسي	١/ ٧٨
زبور داود	١/ ١٣٤
الزهد لأحمد	١/ ٢٣١، ٣٨٠، ٢/ ١٧٨، ٢٥٠
السنة للطبراني	١/ ٧٨
السنن	١/ ١٩٦، ٣٦٨، ٣٨١
سنن أبي داود	١/ ١٩
سنن النسائي	١/ ٣١٠
شرح الإرشاد للأنصاري	١/ ٢٨٩، ٤٠١، ٤١٠
شرح السنة للبغوي	٢/ ٣٤٥
شرح منازل السائرين للواسطي	١/ ٥٢
شفاء العليل لابن القيم	١/ ١٥
الصحاح	١/ ١١٠، ١٩٣، ٤٢٩، ٤٣١، ٤٣٤
الصحيح	١/ ٥٩، ١٩٦، ٢٣٠، ٣٦٦، ٣٦٧، ٤١٩ ، ٢/ ٢٥٠، ٢٩٧، ٣٩٤، ٤١١
صحيح ابن حبان	١/ ١٩١، ٢/ ٤٦٦
صحيح البخاري	١/ ٢١، ٧٢، ١٣٦، ١٤٥، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٦، ٢٤٧، ٣٨٠، ٢/ ١٢، ٤٢٤
صحيح الحاكم	١/ ٢٥، ٢٩، ٣٠، ٧٨، ٨٩، ٣٦٨، ٣٧٢

٧- فهرس الفرق والطوائف

الفِرق والطوائف	الصفحة
- أتباع أبي علي الجبائي	١/ ٤٧٢
- أتباع الأشعري	١/ ٤٧٢
- أتباع الأئمة الأربعة	٢/ ١٧
- أتباع/ أصحاب أبي هاشم	١/ ٤٦١، ٤٦٣، ٤٧٢، ٢/ ٥٦
- الاتحادية	٢/ ٢٢
- الأشعرية	١/ ٤٨٠، ٢/ ١٦٣، ٣٧٣
- أصحاب أبي الحسين البصري	١/ ٤٦١، ٤٧٢، ٤٨٦
- أصحاب أبي حنيفة	٢/ ٤٣٢
- أصحاب أحمد	٢/ ٣٧٠، ٤٣٢، ٤٣٩، ٤٤٠
- أصحاب سيبويه	٢/ ٣٩٩
- آل فرعون	١/ ١٨١، ٢/ ٢١٠، ٢٩٩
- الأنصار	١/ ١٩٥، ٣٧٧، ٢/ ٢١٣، ٤٢٥
- أهل الإلحاد	٢/ ١٩٢
- أهل الأهواء	١/ ١٧٨
- أهل البدع	١/ ١٢، ١٧٨، ٢٠٦، ٢٧٧، ٤١٥، ٢/ ٣١٦
- أهل التفسير	١/ ٣٩١
- أهل الحديث	١/ ٤٤، ١٤١، ٤١٣، ٤١٤، ٢/ ١٢، ١٧
- أهل الذمة	١/ ١٧١، ٢/ ٤٣٩، ٤٤١
- أهل السنة	١/ ٥٠، ١٤١، ١٧٧، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٤، ٢٠٦، ٢١١، ٢٦٧، ٢٨٢، ٢٨٩، ٢٩١، ٢٩٣، ٢٩٤، ٣٩٧، ٤١٣، ٤١٤، ٤١٥، ٤٧٣، ٤٩٠، ٢/ ١٢، ١٤، ٢٠١، ٣١٦، ٣٤٥، ٣٦٣، ٣٨٩، ٤٠٢، ٤٢١

٨- فهرس المواضع والبلدان

٢- الفهارس العلمية

١ - التفسير وعلوم القرآن

٢ - الحديث وعلومه

٣- العقيدة

٤ - الفقه

٥ - التزكية والسلوك

٦- مسائل العربية

٧ - فوائد منثورة

٨- صور من هداية المخلوقات ودلالاتها

١- التفسير وعلوم القرآن

*** أولًا: آيات فسرها المؤلف**

*** ثانيًا: لطائف وفوائد في التفسير**

٢- الحديث وعلومه

*** أولًا: أحاديث حكم عليها المؤلف**

*** ثانيًا: فوائد حديثية متفرقة**

٣- العقيدة

*** أولًا: توحيد الربوبية**

*** رابعًا: القضاء والقدر**

*** سادسًا: فوائد متفرقة في العقيدة**

٤- الفقه

٥- التزكية والسلوك

٦-مسائل العربية

٧- فوائد منثورة

* أولًا: فروق وقواعد

*** ثانيًا: فوائد متفرقة**

٨- صور من هداية المخلوقات ودلالاتها

* **ثالثًا: بديع صنع الله في هداية النحل**

* **رابعًا: بديع صنع الله في هداية النمل**

* سادسًا: بديع صنع الله في هداية أنواع مختلفة من الحيوان

ثبت مصادر الدراسة والتحقيق

- إصلاح غلط أبي عبيد في غريب الحديث، عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (٢٧٦هـ)، ت: عبد الله الجبوري، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط (١)، ١٤٠٣هـ.
- الإبانة الكبرىٰ، عبيد الله بن محمد العُكْبَري المعروف بابن بَطَّة (٣٨٧هـ)، ت: رضا معطي وآخرين، دار الراية للنشر والتوزيع، الرياض، ط (١)، ١٤١٥هـ.
- إبطال التأويلات لأخبار الصفات، أبو يعلىٰ محمد بن الحسين بن الفراء (٤٥٨هـ)، ت: محمد بن حمد النجدي، دار إيلاف الدولية، الكويت.
- ابن قيم الجوزية: حياته آثاره موارده، بكر بن عبد الله أبو زيد (١٤٢٩هـ)، دار العاصمة، الرياض، ط (٢)، ١٤٢٣هـ.
- إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة، أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل البوصيري (٨٤٠هـ)، ت: دار المشكاة للبحث العلمي، دار الوطن للنشر، الرياض، ط (١)، ١٤٢٠هـ.
- الأثبات في مخطوطات الأئمة: شيخ الإسلام ابن تيمية، والعلامة ابن القيم، والحافظ ابن رجب، علي بن عبد العزيز الشبل، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، ١٤٢٣هـ.
- الآحاد والمثاني، أحمد بن عمرو أبو بكر بن أبي عاصم (٢٨٧هـ)، ت: باسم فيصل الجوابرة، دار الراية، الرياض، ط (١)، ١٤١١هـ.
- الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان (٣٥٤هـ)، علي بن بلبان الفارسي (٧٣٩هـ)، ت: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط (٣)، ١٤١٨هـ.
- أحكام القرآن للشافعي، جمع: أحمد بن الحسين البيهقي (٤٥٨هـ)، ت: عبد الغني عبد الخالق، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط (٢)، ١٤١٤هـ.
- أحكام القرآن، أحمد بن علي أبو بكر الجصاص الحنفي (٣٧٠هـ)، ت: محمد صادق القمحاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٥هـ.
- أحكام القرآن، محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي (٥٤٣هـ)، ت: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (٣)، ١٤٢٤هـ.

- أحكام أهل الذمة، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية (٧٥١هـ)، ت: يوسف البكري - شاكر العاروري، رمادىٰ للنشر، الدمام، ط (١)، ١٤١٨هـ.
- أخبار أبي تمام، محمد بن يحيىٰ الصولي (٣٣٥هـ)، ت: خليل محمود وآخرين ، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط (٣)، ١٤٠٠هـ.
- الأدب المفرد، محمد بن إسماعيل البخاري (٢٥٦هـ)، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط (٣)، ١٤٠٩هـ.
- الأربعين في أصول الدين، محمد بن عمر فخر الدين الرازي (٦٠٦هـ)، ت: أحمد السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.
- إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، أحمد بن محمد القسطلاني (٩٢٣هـ)، المطبعة الكبرىٰ الأميرية، مصر، ١٣٢٣هـ.
- أسباب نزول القرآن، علي بن أحمد الواحدي (٤٦٨هـ)، ت: عصام الحميدان، دار الإصلاح، الدمام، ط (٢)، ١٤١٢هـ.
- الاستذكار، يوسف بن عبد البر النمري (٤٦٣هـ)، ت: عبد المعطي قلعجي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط (١)، ١٤١٣هـ.
- الاستقامة، أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية (٧٢٨هـ)، ت: محمد رشاد سالم، ط (١)، ١٤٠٣هـ.
- الاستيعاب في معرفة الأصحاب، يوسف بن عبد البر النمري (٤٦٣هـ)، ت: علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، ط (١)، ١٤١٢هـ.
- الأسماء والصفات، أحمد بن الحسين أبو بكر البيهقي (٤٥٨هـ)، ت: عبد الله بن محمد الحاشدي، مكتبة السوادي، جدة، ط (١)، ١٤١٣هـ.
- الإشارات والتنبيهات مع شرح الطوسي، الحسين بن عبد الله بن سينا (٤٢٨هـ)، ت: سليمان دنيا، دار المعارف، ط (٣).
- الإشراف في منازل الأشراف، عبد الله بن محمد القرشي المعروف بابن أبي الدنيا (٢٨١هـ)، ت: نجم عبد الرحمن خلف، مكتبة الرشد، الرياض، ط (١)،١٤١١هـ.

- أعلام الحديث (شرح صحيح البخاري)، حمد بن محمد أبو سليمان الخطابي (٣٨٨هـ)، ت: محمد بن سعد آل سعود، جامعة أم القرىٰ، مكة المكرمة، ط (١)، ١٤٠٩هـ.
- أعلام الموقعين عن رب العالمين، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية (٧٥١هـ)، ت: مشهور حسن آل سلمان، دار ابن الجوزي، الدمام، ط (١)، ١٤٢٣هـ.
- إغاثة اللهفان في حكم طلاق الغضبان (ضمن مجموع الرسائل)، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية (٧٥١هـ)، ت: عبد الرحمن بن حسن بن قائد، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط (١)، ١٤٢٥هـ.
- إغاثة اللهفان في مصايد الشيطان، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية (٧٥١هـ)، ت: محمد عزير شمس، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط (١)، ١٤٣٢هـ.
- الأغاني، علي بن الحسين أبو الفرج الأصبهاني (٣٥٦هـ)، ت: لجنة من الأدباء بإشراف عبد الستار فراج، دار الثقافة، بيروت، ط (٨)، ١٤١٠هـ.
- الأفعال، علي بن جعفر المعروف بابن القَطَّاع الصقلي (٥١٥هـ)، عالم الكتب، بيروت، ط (١)، ١٤٠٣هـ.
- إكمال المعلم بفوائد مسلم، عياض بن موسىٰ اليحصبي (٥٤٤هـ)، ت: يحْيَىٰ إِسْمَاعِيل، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ط (١)، ١٤١٩هـ.
- الأم، محمد بن إدريس الشافعي (٢٠٤هـ)، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٠هـ.
- الأمالي المطلقة، أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ)، ت: حمدي عبد المجيد السلفي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط (١)، ١٤١٦هـ.
- الأمالي، إسماعيل بن القاسم القالي (٣٥٦هـ)، ت: محمد عبد الجواد الأصمعي، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط (٢)، ١٣٤٤هـ.
- الأمالي، عبد الملك بن محمد بن بشْران (٤٣٠هـ)، ت: عادل بن يوسف العزازي (الجزء الأول)، أحمد بن سليمان (الجزء الثاني)، دار الوطن، الرياض، ط (١)، ١٤١٨ - ١٤٢٠هـ.

- أنساب الأشراف، أحمد بن يحي البَلَاذُري (٢٧٩هـ)، ت: سهيل زكار ورياض الزركلي، دار الفكر، بيروت، ط (١)، ١٤١٧هـ.
- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، علي بن سليمان المرداوي (٨٨٥هـ)، دار إحياء التراث العربي، ط (٢).
- الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، أبو بكر بن الطيب الباقلاني (٤٠٣هـ)، ت: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية، القاهرة، ط (٢)، ١٤٢١هـ.
- أهل الملل والردة والزنادقة وتارك الصلاة والفرائض من كتاب: الجامع لمسائل الإمام أحمد، أحمد بن محمد أبو بكر الخَلَّال (٣١١هـ)، ت: إبراهيم السلطان، مكتبة المعارف، الرياض، ط (١)، ١٤١٦هـ.
- أهل الملل والردة والزنادقة وتارك الصلاة والفرائض من كتاب: الجامع لمسائل الإمام أحمد، أحمد بن محمد أبو بكر الخَلَّال (٣١١هـ)، ت: سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (١)، ١٤١٤هـ.
- إيضاح الوقف والابتداء، محمد بن القاسم الأنباري (٣٢٨هـ)، ت: محيي الدين عبد الرحمن رمضان، مجمع اللغة العربية، دمشق، ١٣٩٠هـ.
- الإيمان، محمد بن إسحاق ابن منده (٣٩٥هـ)، ت:. علي بن محمد الفقيهي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط (٢)، ١٤٠٦هـ.
- البحر المحيط في التفسير، أبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي (٧٤٥هـ)، ت: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، ١٤٢٠هـ.
- البداية والنهاية، إسماعيل بن عمر بن كثير (٧٧٤هـ)، ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، القاهرة، ط (١)، ١٤١٧هـ.
- البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، محمد بن علي الشوكاني (١٢٥٠هـ)، دار المعرفة، بيروت.
- البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، عمر بن علي بن أحمد ابن الملقن (٨٠٢هـ)، ت: مصطفى أبو الغيط وآخرين، دار الهجرة للنشر والتوزيع، الرياض، ط (١)، ١٤٢٥هـ.

- البرهان في علوم القرآن، محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (٧٩٤هـ)، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسىٰ البابي الحلبي وشركائه، ط (١)، ١٣٧٦هـ.
- البصائر والذخائر، علي بن محمد أبو حيان التوحيدي (نحو ٤٠٠هـ)، ت: وداد القاضي، دار صادر، بيروت، ط (١)، ١٤٠٨هـ.
- بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث، علي بن أبي بكر الهيثمي (٨٠٧هـ)، ت: حسين أحمد الباكري، مركز خدمة السنة والسيرة النبوية، المدينة المنورة، ط (١)، ١٤١٣هـ.
- بهجة المجالس وأنس المجالس، يوسف بن عبد البر النمري (٤٦٣هـ)، ت: محمد مرسي الخولي.
- بيان الدليل علىٰ بطلان التحليل، أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية (٧٢٨هـ)، ت: أحمد الخليل، دار ابن الجوزي، الدمام.
- تاج العروس من جواهر القاموس، محمد بن محمد الزبيدي (١٢٠٥هـ)، ت: عبد الستار أحمد فراج وآخرين، وزارة الإعلام، الكويت، ط (١)، ١٩٦٥م فما بعدها.
- تاريخ ابن معين برواية الدوري، يحيىٰ بن معين (٢٣٣هـ)، ت: أحمد نور سيف، جامعة الملك عبد العزيز، مكة المكرمة، ١٩٨٤م.
- تاريخ آداب العرب، مصطفىٰ صادق الرافعي (١٣٥٦هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت.
- تاريخ الإسلام، محمد بن أحمد الذهبي (٧٤٨هـ)، ت: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط (١)، ١٤٢٤هـ.
- التاريخ الكبير، أبو بكر أحمد بن أبي خيثمة (٢٧٩هـ)، ت: صلاح بن فتحي هلل، دار الفاروق الحديثة، القاهرة، ط (١)، ١٤٢٧هـ.
- التاريخ الكبير، محمد بن إسماعيل البخاري (٢٥٦هـ)، ت: هاشم الندوي وآخرين، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد.
- تاريخ جرجان، حمزة بن يوسف السهمي (٤٢٧هـ)، ت: محمد عبد المعين خان، عالم الكتب، بيروت، ط (٣)، ١٩٨١م.

- تاريخ دمشق، علي بن الحسن بن هبة الله أبو القاسم ابن عساكر (٥٧١هـ)، ت: عمرو غرامة العمروي، دار الفكر، بيروت، ط (١)، ١٤١٥هـ.
- تاريخ مدينة السلام (بغداد)، أحمد بن علي الخطيب البغدادي (٤٦٣هـ)، ت: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط (١)، ٢٠٠١م.
- تأويل مشكل القرآن، عبد الله بن مسلم بن قتيبة (٢٧٦هـ)، ت: السيد أحمد صقر، دار التراث، بيروت.
- التبيان في أيمان القرآن، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية (٧٥١هـ)، ت: عبد الله بن سالم البطاطي، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط (١)، ١٤٢٩هـ.
- التحصيل لفوائد كتاب التفصيل، أحمد بن عمار المهدوي (٤٤٠هـ)، ت: محمد زياد شعبان وفرح صبري، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية القطرية، الدوحة، ط (١)، ١٤٣٥هـ.
- تحفة التحصيل في ذكر رواة المراسيل، أحمد بن عبد الرحيم أبو زرعة ابن العراقي (٨٢٦هـ)، ت: عبد الله نوارة، مكتبة الرشد، الرياض، ط (١)، ١٤١٩هـ.
- تخريج أحاديث إحياء علوم الدين، عبد الرحيم بن الحسين العراقي (٨٠٦هـ)، عبد الوهاب بن علي السبكي (٧٧١هـ)، محمد بن محمد الزبيدي (١٢٠٥هـ)، استِخرَاج: مَحمُود بِن مُحَمّد الحَدّاد، دار العاصمة، الرياض، ط (١)، ١٤٠٨هـ.
- تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف للزمخشري، عبد الله بن يوسف الزيلعي (٧٦٢هـ)، ت: عبد الله بن عبد الرحمن السعد، دار ابن خزيمة، الرياض، ط (١)، ١٤١٤هـ.
- التدوين في أخبار قزوين، عبد الكريم بن محمد الرافعي (٦٢٣هـ)، ت: عزيز الله العطاردي، المطبعة العزيزية، حيدر آباد، ١٩٨٤م.
- تعجيل المنفعة بزوائد رجال الأئمة الأربعة، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ)، ت: إكرام الله إمداد الحق، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط (١)، ١٤١٦هـ.
- تغليق التعليق، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ)، ت: سعيد عبد الرحمن القزقي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط (١)، ١٤٠٥هـ.

- تفسير ابن سلام، يحيىٰ بن سلام القيرواني (٢٠٠هـ)، ت: هند شلبي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (١)، ١٤٢٥هـ.
- التفسير البسيط، علي بن أحمد الواحدي (٤٦٨هـ)، ت: جماعة من الباحثين، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ط (١)، ١٤٣٠هـ.
- تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، محمد رشيد رضا (١٣٥٤هـ)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م.
- تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن عمر بن كثير (٧٧٤هـ)، ت: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة، الرياض، ط (٢)، ١٤٢٠هـ.
- تفسير القرآن العظيم، عبد الرحمن بن محمد ابن أبي حاتم (٣٢٧هـ)، ت: أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفىٰ الباز، مكة المكرمة، ط (٣)، ١٤١٩هـ.
- تفسير القرآن من الجامع، عبد الله بن وهب القرشي (١٩٧هـ)، ت: ميكلوش موراني، دار الغرب الإسلامي، ط (١)، ٢٠٠٣م.
- تفسير القرآن، أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري (٣١٩هـ)، ت: سعد بن محمد السعد، دار المآثر، المدينة النبوية، ط (١)، ١٤٢٣هـ.
- تفسير عبد الرزاق، عبد الرزاق بن همام الصنعاني (٢١١هـ)، ت: محمود محمد عبده، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (١)، ١٤١٩هـ.
- تفسير غريب القرآن، عبد الله بن مسلم بن قتيبة (٢٧٦هـ)، ت: السيد أحمد صقر، دار الكتب العلمية، ١٣٩٨هـ.
- تفسير مجاهد، مجاهد بن جبر المكي (١٠٤هـ)، ت: محمد عبد السلام أبو النيل، دار الفكر الإسلامي الحديثة، مصر، ط (١)، ١٤١٠هـ.
- تفسير مقاتل بن سليمان (١٥٠هـ)، ت: عبد الله محمود شحاته، دار إحياء التراث، بيروت، ط (١)، ١٤٢٣هـ.
- التفسير من سنن سعيد بن منصور(٢٢٧هـ)، ت: سعد بن عبد الله آل حميد، دار الصميعي، الرياض، ط (١)، ١٤١٧هـ.

- التقفية، اليمان بن أبي اليمان البَندنيجي (٢٨٤هـ)، ت: خليل إبراهيم العطية، وزارة الأوقاف، بغداد، ١٩٧٦م.
- تكملة المعاجم العربية، رينهارت دوزي (١٣٠٠هـ)، ترجمة محمد سليم النعيمي، منشورات وزارة الثقافة والفنون، بغداد، ١٩٧٨م وما بعدها.
- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، يوسف بن عبد الله بن عبد البر (٤٦٣هـ)، ت: مصطفىٰ بن أحمد العلوي وآخرين، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ١٣٨٧هـ.
- التمهيد، أبو بكر بن الطيب الباقلاني (٤٠٣هـ)، ت: رتشرو يوسف، المكتبة الشرقية، بيروت، ١٩٥٧م.
- تنبيه الرجل العاقل علىٰ تمويه الجدل الباطل، أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية (٧٢٨هـ)، ت: علي بن محمد العمران ومحمد عزير شمس، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط (١)، ١٤٢٥هـ.
- تهذيب التهذيب، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ)، ت: إبراهيم الزيبق وعادل مرشد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط (١)، ١٩٩٦م.
- تهذيب الكمال في أسماء الرجال، يوسف بن عبد الرحمن أبو الحجاج المزي (٧٤٢هـ)، ت: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط (١)، ١٤٢٢هـ.
- تهذيب اللغة، محمد بن أحمد الأزهري (٣٧٠هـ)، ت: عبد السلام هارون وآخرين، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٣٨٤هـ.
- تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومشكلاته، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية (٧٥١هـ)، ت: علي بن محمد العمران ونبيل السندي، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط (١)، ١٤٣٧هـ.
- التواضع والخمول، أبو بكر عبد الله بن محمد المعروف بابن أبي الدنيا (٢٨١هـ)، ت: محمد عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (١)، ١٤٠٩هـ.

- التوحيد ومعرفة أسماء الله عز وجل وصفاته علىٰ الاتفاق والتفرد، أبو عبد الله محمد بن إسحاق بن مَنْدَه (٣٩٥هـ)، ت: علي بن محمد الفقيهي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط (١)، ١٤٢٣هـ.
- التوحيد ومعرفة أسماء الله عز وجل وصفاته علىٰ الاتفاق والتفرد، محمد بن إسحاق بن مَنْدَه (٣٩٥هـ)، ت: علي بن محمد الفقيهي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط (١)، ١٤٢٣هـ.
- الثقات، محمد بن حبان البستي (٣٥٤هـ)، ت: عبد الرحمن المعلمي، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، ط (١)، ١٣٩٣هـ.
- ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، عبد الملك بن محمد الثعالبي (٤٢٩هـ)، دار المعارف، القاهرة.
- جامع الأصول في أحاديث الرسول، المبارك بن محمد ابن الأثير الجزري (٦٠٦هـ)، ت: عبد القادر الأرناؤوط، وبشير عيون، ط (١).
- جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري (٣١٠هـ)، ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، القاهرة، ط (١)، ١٤٢٢هـ.
- جامع التحصيل في أحكام المراسيل، خليل بن كيكلدي العلائي (٧٦١هـ)، ت: حمدي عبد المجيد السلفي، عالم الكتب، بيروت، ط (٢)، ١٤٠٧هـ.
- جامع الرسائل، أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية (٧٢٨هـ)، ت: محمد رشاد سالم، دار العطاء، الرياض، ط (١)، ١٤٢٢هـ.
- جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثًا من جوامع الكلم، عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي (٧٩٥هـ)، ت: شعيب الأرناؤوط وإبراهيم باجس، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط (٧)، ١٤٢٢هـ.
- الجامع الكبير (سنن الترمذي)، محمد بن عيسىٰ الترمذي (٢٧٩هـ)، ت: أحمد بن محمد بن شاكر وآخرين، دار الحديث، القاهرة.
- الجامع برواية عبد الرزاق، معمر بن راشد الأزدي (١٥٣هـ)، [ملحق بآخر مصنف عبد الرزاق]، ت: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط (٢)، ١٤٠٣هـ.

- الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد القرطبي (٦٧١هـ)، ت: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط (٢)، ١٣٨٤هـ.
- الجرح والتعديل، عبد الرحمن بن محمد الرازي ابن أبي حاتم (٣٢٧هـ)، ت: عبد الرحمن المعلمي، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، ط (١)، ١٩٥٣م.
- الجزء فيه من حديث أبي عمرو عثمان بن عمر الدراج (٣٦١هـ)، رواية: أبي طالب علي بن عبد الرزاق الحريري عنه، ت: عبد الله مرحول السوالمة، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، الكويت، العدد ٤٧، ٢٠٠١م.
- الجليس الصالح الكافي والأنيس الناصح الشافي، المعافىٰ بن زكريا أبو الفرج النهرواني (٣٩٠هـ)، ت: محمد مرسي الخولي، وإحسان عباس، عالم الكتب، بيروت، ط (١)، ١٤١٣هـ.
- جمهرة اللغة، محمد بن الحسن بن دريد أبو بكر الأزدي (٣٢١هـ)، ت: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط (١)، ١٩٨٧م.
- الجهاد، أحمد بن عمرو أبو بكر بن أبي عاصم (٢٨٧هـ)، ت: مساعد بن سليمان الراشد، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط (١)، ١٤٠٩هـ.
- حادي الأرواح إلىٰ بلاد الأفراح، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية (٧٥١هـ)، ت: زائد النشيري، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط (١).
- الحجة للقراء السبعة، الحسن بن أحمد أبو علي الفارسيّ (٣٧٧هـ)، ت: بدر الدين قهوجي وبشير جويجابي، دار المأمون للتراث، دمشق، ط (٢)، ١٤١٣هـ.
- حسن الظن بالله: أبو بكر عبد الله بن محمد القرشي المعروف بابن أبي الدنيا (٢٨١هـ)، مخلص محمد الناشر: دار طيبة - الرياض الطبعة: الأولىٰ، ١٤٠٨.
- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، أحمد بن عبد الله أبو نعيم الأصبهاني (٤٣٠هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، ط (٥)، ١٤٠٧هـ.
- حياة الحيوان الكبرىٰ، محمد بن موسىٰ الدميري (٨٠٨هـ)، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط (١)، ١٤٢٤هـ.

- الحيدة والاعتذار في الرد على من قال بخلق القرآن، عبد العزيز بن يحيى الكناني (٢٤٠هـ)، ت: علي بن محمد بن ناصر الفقهي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط (٢)، ١٤٢٣هـ.
- الحيوان، عمرو بن بحر الجاحظ (٢٥٥هـ)، ت: عبد السلام هارون، دار الكتب العلمية، بيروت.
- خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، عبد القادر بن عمر البغدادي (١٠٩٣هـ)، ت: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط (٤)، ١٤١٨هـ.
- خلاصة الأحكام في مهمات السنن وقواعد الإسلام، يحيى بن شرف النووي (٦٧٦هـ)، ت: حسين إسماعيل الجمل، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط (١)، ١٤١٨هـ.
- خلق أفعال العباد، محمد بن إسماعيل البخاري (٢٥٦هـ)، ت: عبد الرحمن عميرة، دار المعارف، الرياض، ط (٢).
- الداء والدواء، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية (٧٥١هـ)، ت: محمد أجمل الإصلاحي، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط (١)، ١٤٣٧هـ.
- الدر المنثور في التفسير بالمأثور، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي (٩١١هـ)، دار الفكر، بيروت.
- درء تعارض العقل والنقل، أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية (٧٢٨هـ)، ت: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ط (٢)، ١٤١١هـ.
- الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ)، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، ط (٢)، ١٣٩٢هـ.
- الدعاء، سليمان بن أحمد الطبراني (٣٦٠هـ)، ت: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (١)، ١٤١٣هـ.
- الدلائل في غريب الحديث، قاسم بن ثابت السرقسطي (٣٠٢هـ)، ت: محمد بن عبد الله القناص، مكتبة العبيكان، الرياض، ط (١)،١٤٢٢هـ.
- الدلائل والاعتبار على الخلق والتدبير، عمرو بن بحر الجاحظ (٢٥٥هـ)، ت: محمد راغب الطباخ، المطبعة العلمية، حلب، ١٣٤٦هـ.

- ديوان ذي الرمة غيلان بن عقبة العدوي (١١٧هـ)، شرح أحمد بن حاتم الباهلي، ت: عبد القدوس أبو صالح، مؤسسة الإيمان، جدة، ط (١)، ١٤٠٢هـ.
- ديوان عمر بن أبي ربيعة، شرح محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، ط (١)، ١٣٧١هـ.
- ديوان الراعي النميري، شرح واضح الصمد، دار الجيل، بيروت، ط (١)، ١٤١٦هـ.
- ديوان الفرزدق، شرح علي فاعور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (١)، ١٤٠٧هـ.
- أبو العتاهية أشعاره وأخباره، ت: شكري فيصل، مطبعة جامعة دمشق، ١٣٨٤هـ.
- ديوان أبي نواس الحسن بن هانئ، ت: إيفالد فاغنر، الكتاب العربي، بيروت، ط (٢)، ١٤٢٢هـ.
- ديوان الأعشىٰ الكبير ميمون بن قيس، ت: محمد حسين، مكتبة الآداب، القاهرة.
- ديوان البحتري، ت: حسن كامل الصيرفي، دار المعارف، القاهرة، ط (٣).
- ديوان الحسين بن علي الطغرائي، ت: علي جواد الطاهر و يحيىٰ الجبوري، مطابع الدوحة الحديثة، الدوحة، ط (٢)، ١٤٠٦هـ.
- ديوان الحطيئة، برواية وشرح ابن السكيت، ت: نعمان طه، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط (١)، ١٤٠٧هـ.
- ديوان الحلاج (ضمن الأعمال الكاملة)، جمع: قاسم محمد عباس، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، ط (١).
- ديوان الصبابة، أحمد بن حجلة المغربي (٧٧٦هـ)، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ١٤٠٤هـ.
- ديوان العجاج، برواية عبد الملك الأصمعي وشرحه، ت: عبد الحفيظ السطلي، مكتبة أطلس، دمشق.
- ديوان المعاني، الحسن بن عبد الله العسكري (٣٩٥هـ)، دار الجيل، بيروت.
- ديوان امرئ القيس، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ط (٥).
- ديوان أمية بن أبي الصلت، صنعة عبد الحفيظ السطلي.

- ديوان جرير، بشرح محمد بن حبيب، ت: نعمان طه، دار المعارف، ط (٣).
- ديوان حميد بن ثور الهلالي، ت: عبد العزيز الميمني، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٣٨٤هـ.
- ديوان ليلىٰ الأخيلية، جمع: خليل العطية وجليل العطية، وزارة الثقافة والإرشاد، بغداد.
- ذم الهوىٰ، عبد الرحمن بن علي أبو الفرج الجوزي (٥٩٧هـ)، ت: مصطفىٰ عبد الواحد.
- ذيل طبقات الحنابلة، عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي (٧٩٥هـ)، ت: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة العبيكان، الرياض، ط (١)، ١٤٢٥هـ.
- الرد علىٰ الجهمية، عثمان بن سعيد الدارمي (٢٨٠هـ)، ت: بدر بن عبد الله البدر، دار ابن الأثير، الكويت، ط (٢)، ١٤١٦هـ.
- الرد علىٰ الجهمية، محمد بن إسحاق ابن منده (٣٩٥هـ)، ت: علي بن محمد الفقيهي، مكتبة الغرباء الأثرية، ط (١)، ١٤١٤هـ.
- الرد علىٰ المنطقيين، أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية (٧٢٨هـ)، دار المعرفة، بيروت.
- الرد علىٰ من قال بفناء الجنة والنار وبيان الأقوال في ذلك، أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية (٧٢٨هـ)، ت: محمد بن عبد الله السمهري، دار بلنسية، الرياض، ط (١)، ١٤١٥هـ.
- الرسالة، محمد بن إدريس الشافعي (٢٠٤هـ)، ت: أحمد شاكر، مكتبه الحلبي، القاهرة، ط (١)، ١٣٥٨هـ.
- الرضا عن الله بقضائه، عبد الله بن محمد القرشي المعروف بابن أبي الدنيا (٢٨١هـ)، ت: ضياء الحسن السلفي، الدار السلفية، بومباي، ط (١)، ١٤١٠هـ.
- روضة المحبين ونزهة المشتاقين، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية (٧٥١هـ)، ت: محمد عزير شمس، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط (٣)، ١٤٣٨هـ.
- زاد المسير في علم التفسير، عبد الرحمن بن علي أبو الفرج الجوزي (٥٩٧هـ)، المكتب الإسلامي، بيروت.

- زاد المعاد في هدي خير العباد، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية (٧٥١هـ)، ت: علي محمد العمران وآخرين ، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط (١)، ١٤٣٩هـ.
- الزاهر في ألفاظ غريب الشافعي، محمد بن أحمد الأزهري (٣٧٠هـ)، ت: عبد المنعم بشناني، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط (١)، ١٤١٩هـ.
- الزهد الكبير أحمد بن الحسين البيهقي (٤٥٨هـ)، ت: عامر أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط (٣)، ١٩٩٦م.
- الزهد والرقائق، عبد الله بن المبارك المرْوزي (١٨١هـ)، ت: حبيب الرحمن الأعظمي، دار الكتب العلمية، بيروت.
- الزهد، وكيع بن الجراح الرؤاسي (١٩٧هـ)، ت: عبد الرحمن عبد الجبار الفريوائي، مكتبة الدار، المدينة المنورة، ط (١)، ١٤٠٤هـ.
- الزهد، أحمد بن عمرو بن الضحاك المعروف بابن أبي عاصم (٢٨٧هـ)، ت: عبد العلي عبد الحميد حامد، دار الريان للتراث، القاهرة، ط (٢)، ١٤٠٨هـ.
- الزهد، أحمد بن محمد بن حنبل (٢٤١هـ)، ت: محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (١)، ١٤٢٠هـ.
- الزهد، سليمان بن الأشعث السجستاني (٢٧٥هـ)، ت: ياسر بن إبراهيم وغنيم عباس، دار المشكاة، حلوان، ط (١)، ١٤١٤هـ.
- الزهد، هَنَّاد بن السَّرِي الكوفي (٢٤٣هـ)، ت: عبد الرحمن عبد الجبار الفريوائي، دار الخلفاء للكتاب الإسلامي، الكويت، ط (١)، ١٤٠٦هـ.
- سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، محمد ناصر الدين الألباني (١٤٢٠هـ)، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط (١)، ١٤١٥هـ وما بعدها.
- سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، محمد ناصر الدين الألباني (١٤٢٠هـ)، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط (١)، ١٤١٢هـ.
- السنة، عبد الله بن أحمد بن حنبل (٢٩٠هـ)، ت: محمد بن سعيد القحطاني، دار ابن القيم، الدمام، ط (١)، ١٤٠٦هـ.

- السنة، أحمد بن عمرو بن الضحاك المعروف بابن أبي عاصم (٢٨٧هـ)، ت: محمد بن ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط (١)، ١٤٠٠هـ.
- السنة، أحمد بن محمد أبو بكر الخَلَّال (٣١١هـ)، ت: عطية الزهراني، دار الراية، الرياض، ط (١)، ١٤١٠هـ.
- السنة، ضمن كتاب زاد المسافر في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، أبو بكر غلام الخلال (٣٦٣هـ)، ت: أبي جنة الحنبلي، ط (١)، ١٤٣٧ه.
- السنن الصغرى (المجتبى من السنن)، أحمد بن شعيب النسائي (٣٠٣هـ)، ترقيم: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط (٢)، ١٤٠٦هـ.
- السنن الكبرى، أحمد بن الحسين البيهقي (٤٥٨هـ)، ت: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (٣)، ١٤٢٤هـ.
- السنن الكبرى، أحمد بن شعيب النسائي (٣٠٣هـ)، ت: حسن عبد المنعم شلبي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط (١)، ١٤٢١هـ.
- السنن، سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني (٢٧٥هـ)، ت: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت.
- السنن، علي بن عمر الدارقطني (٣٨٥هـ)، ت: عبد الله هاشم يماني، دار المحاسن للطباعة، القاهرة.،
- السنن، محمد بن يزيد بن ماجه (٢٧٣هـ)، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، بيروت.
- السيرة النبوية، عبد الملك بن هشام المعافري (٢١٣هـ)، ت: مصطفى السقا وآخرين، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط (٢)، ١٣٧٥هـ.
- الشامل في أصول الدين، عبد الملك بن عبد الله أبو المعالي الجويني (٤٧٨هـ)، ت: علي النشار وآخرين ، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٦٩م.
- شأن الدعاء، حمد بن محمد الخطابي (٣٨٨هـ)، ت: أحمد يوسف الدّقاق، دار الثقافة العربية، بيروت، ط (١)، ١٤٠٤هـ.

- شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، هبة الله بن الحسن اللالكائي (٤١٨هـ)، ت: أحمد بن سعد بن الغامدي، دار طيبة، السعودية، ط (٨)، ١٤٢٣هـ.
- شرح الإرشاد، سلمان بن ناصر الأنصاري (٥١١هـ)، مخطوط، مكتبة أيا صوفيا، رقم (١٢٠٥).
- شرح الأصول الخمسة، عبد الجبار بن أحمد الهمداني (٤١٥هـ)، ت: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، ط (٣)، ١٤١٦هـ.
- شرح السنة، الحسين بن مسعود البغوي (٥١٦هـ)، ت: شعيب الأرناؤوط ومحمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط (٢)، ١٤٠٣هـ.
- شرح القصائد العشر، زكريا بن يحيىٰ الخطيب التبريزي (٥٠٢هـ)، ت: فخر الدين قباوة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨٠م.
- شرح المواقف، عضد الدين عبد الرحمن الإيجي (٧٥٦هـ)، ت: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ط (١)، ١٩٩٧م.
- شرح ديوان المتنبي، عبد الله بن الحسين العكبري (٦١٦هـ)، ت: مصطفىٰ السقا وآخرين، دار المعرفة، بيروت.
- شرح ديوان المتنبي، علي بن أحمد الواحدي (٤٦٨هـ)، ت: فريدرخ، برلين، ١٨٩١م.
- شرح علل الترمذي، عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي (٧٩٥هـ)، ت: نور الدين عتر، دار العطاء، الرياض، ط (٤)، ١٤٢١هـ.
- شرح مشكل الآثار، أحمد بن محمد الطحاوي (٣٢١هـ)، ت: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط (١)، ١٤١٥هـ.
- شرح معاني الآثار، أحمد بن محمد الطحاوي (٣٢١هـ)، ت: محمد زهري النجار، علام الكتب، بيروت، ط (١)، ١٤١٤هـ.
- الشريعة، محمد بن الحسين الآجُرِّيُّ (٣٦٠هـ)، ت: عبد الله بن عمر الدميجي، دار الوطن، الرياض، ط (٢)، ١٤٢٠هـ.

- شعب الإيمان، أحمد بن الحسين البيهقي (٤٥٨هـ)، ت: عبد العلي عبد الحميد حامد، مكتبة الرشد، الرياض، ط (١)، ١٤٢٣هـ.
- شعر أبي حية النميري، جمع وتحقيق: يحيىٰ الجبوري، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، ١٩٧٥م.
- شعر دعبل بن علي الخزاعي، صنعة عبد الكريم الأشتر، مجمع اللغة العربية، دمشق، ط (٢)، ١٤٠٣هـ.
- شعر زهير بن أبي سلمىٰ، صنعة الأعلم الشنتمري، ت: فخر الدين قباوة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط (٣)، ١٤٠٠هـ.
- شعر عمرو بن أحمر الباهلي، جمع وتحقيق: حسين عطوان، مجمع اللغة العربية، دمشق.
- شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية (٧٥١هـ)، ت: الحساني حسن عبد الله، دار التراث، القاهرة.
- شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية (٧٥١هـ)، ت: محمد بدر الدين أبو فراس النعساني، المطبعة الحسينية، القاهرة، (١٣٢٣هـ).
- شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية (٧٥١هـ)، ت: عمر بن سليمان الحفيان، مكتبة العبيكان، الرياض، ط (٢)، ١٤٢٠هـ.
- شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية (٧٥١هـ)، ت: أحمد بن صالح الصمعاني وعلي بن محمد العجلان، دار الصميعي، الرياض، ط (٢)، ١٤٣٤هـ.
- الشكر، عبد الله بن محمد القرشي المعروف بابن أبي الدنيا (٢٨١هـ)، ت: بدر البدر، المكتب الإسلامي، الكويت، ط (٣)، ١٤٠٠هـ.
- الصحاح، إسماعيل بن حماد الجوهري (٣٩٣هـ)، ت: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط (٤)، ١٤٠٧هـ.

- صحيح ابن خزيمة، محمد بن إسحاق بن خزيمة (٣١١هـ)، ت: محمد مصطفىٰ الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط (٢)، ١٤١٢هـ.
- صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري (٢٥٦هـ)، دار طوق النجاة، بيروت، ط (١)، ١٤٢٢هـ، (مصورة عن الطبعة السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي).
- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري (٢٦١هـ)، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، مكتبة عيسىٰ البابي الحلبي، القاهرة.
- صفة الجنة، أبو بكر عبد الله بن محمد المعروف بابن أبي الدنيا (٢٨١هـ)، ت: عمرو عبد المنعم سليم، مكتبة ابن تيمية، القاهرة.
- الصفدية، أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية (٧٢٨هـ)، ت: محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط (٢)، ١٤٠٦هـ.
- الصلاة علىٰ النبي صلىٰ الله عليه وسلم، أحمد بن عمرو أبو بكر بن أبي عاصم (٢٨٧هـ)، ت: حمدي عبد المجيد السلفي، دار المأمون للتراث، دمشق، ط (١)، ١٤١٥هـ.
- الصناعتين، الحسن بن عبد الله العسكري (٣٩٥هـ)، ت: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العنصرية، بيروت،١٤١٩هـ.
- الصواعق المرسلة في الرد علىٰ الجهمية والمعطلة، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية (٧٥١هـ)، ت: علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض، ط (١)، ١٤٠٨هـ.
- الضعفاء، محمد بن عمرو أبو جعفر العقيلي (٣٢٢هـ)، ت:عبد المعطي أمين قلعجي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (١)، ١٤٠٤هـ.
- طبقات الشافعية الكبرىٰ، عبد الوهاب بن علي السبكي (٧٧١هـ)، ت: محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر، ط (٢)، ١٤١٣هـ.
- طبقات الفقهاء الشافعية، عثمان بن عبد الرحمن الشهير بأبي عمرو ابن الصلاح (٦٤٣هـ)، ت: محيي الدين علي نجيب، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط (١)، ١٩٩٢م.

- الطبقات الكبرىٰ، محمد بن سعد البغدادي (٢٣٠هـ)، دار صادر، بيروت، ط (١)، ١٩٦٨م.
- طبقات المحدثين بأصبهان والواردين عليها، عبد الله بن محمد المعروف بأبِي الشيخ الأصبهاني (٣٦٩هـ)، ت: عبد الغفور عبد الحق البلوشي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط (٢)، ١٤١٢هـ.
- طريق الهجرتين وباب السعادتين، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية (٧٥١هـ)، ت: محمد أجمل الإصلاحي، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، (٣)، ١٤٣٨هـ.
- عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية (٧٥١هـ)، ت: إسماعيل بن غازي مرحبا، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، (٣)، ١٤٣٨هـ.
- العزلة، حمد بن محمد الخطابي (٣٨٨هـ)، المطبعة السلفية، القاهرة، ط (٢)، ١٣٩٩هـ.
- العظمة، عبد الله بن محمد المعروف بأبِي الشيخ الأصبهاني (٣٦٩هـ)، ت: رضاء الله بن محمد المباركفوري، دار العاصمة، الرياض، ط (١)، ١٤٠٨هـ.
- العلل الكبير (ترتيب أبي طالب القاضي)، محمد بن عيسىٰ الترمذي (٢٧٩هـ)، ت: صبحي السامرائي وآخرين، عالم الكتب، بيروت، ط (١)، ١٤٠٩هـ.
- العلل الواردة في الأحاديث النبوية، علي بن عمر الدارقطني (٣٨٥هـ)، ت: محفوظ الرحمن زين الله السلفي، دار طيبة، الرياض، ١٤٠٥هـ.
- العلل، عبد الرحمن بن محمد الرازي ابن أبي حاتم (٣٢٧هـ)، ت: فريق من الباحثين بإشراف: سعد بن عبد الله الحميد وخالد بن عبد الرحمن الجريسي، مطابع الحميضي، ط (١)، ١٤٢٧هـ.
- العلل، علي بن عبد الله المديني (٢٣٤هـ)، ت: محمد مصطفىٰ الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط (٢)، ١٩٨٠م.
- عمل اليوم والليلة، أحمد بن محمد الدِّيْنَوَرِيُّ المعروف بابن السُّنِّي (٣٦٤هـ)، ت: عبد الرحمن كوثر البرني، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، ط (١)، ١٤١٨هـ.
- العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي (١٧٠هـ)، ت: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.

- غاية المرام في علم الكلام، سيف الدين الآمدي (٦٣١هـ)، ت: حسن محمود، لجنة إحياء التراث الإسلام، القاهرة، ١٣٩١هـ.
- غاية النهاية في طبقات القراء، محمد بن محمد بن يوسف ابن الجزري (٨٣٣هـ)، ت: ج. برجستراسر، ١٣٥١هـ.
- غريب الحديث، إبراهيم بن إسحاق الحربي (٢٨٥هـ)، ت: سليمان إبراهيم العايد، جامعة أم القرىٰ، مكة المكرمة، ط(١)، ١٤٠٥هـ.
- الغريب المصنف، القاسم بن سلاّم أبو عُبيد الهروي (٢٢٤هـ)، ت: صفوان عدنان داوودي، دار الفيحاء، دمشق، ط (١)، ١٤٢٦هـ.
- الغريبين في القرآن والحديث، أحمد بن محمد أبو عبيد الهروي (٤٠١هـ)، ت: أحمد فريد المزيدي، مكتبة نزار مصطفىٰ الباز، مكة المكرمة، ط (١)، ١٤١٩هـ.
- الغنية في الكلام، سلمان بن ناصر الأنصاري (٥١١هـ)، ت: مصطفىٰ حسين، دار السلام، القاهرة، ط (١)، ١٤٣١هـ.
- فتاوىٰ ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن أبو عمرو ابن الصلاح (٦٤٣هـ)، ت: موفق عبد الله عبد القادر، عالم الكتب، بيروت، ط (١)، ١٤٠٧هـ.
- فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ)، دار المعرفة، بيروت.
- فتح الباري شرح صحيح البخاري، عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي (٧٩٥هـ)، ت: محمود بن شعبان بن عبد المقصود وآخرين، مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة المنورة، ط (١)، ١٤١٧هـ.
- الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية (٧٢٨هـ)، ت: عبد القادر الأرناؤوط، مكتبة دار البيان، دمشق، ١٤٠٥هـ.
- الفروع، محمد بن مفلح الحنبلي (٧٦٣هـ)، ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط (١)، ١٤٢٤هـ.
- الفصل في الملل والأهواء والنحل، علي بن أحمد بن حزم الأندلسي (٤٥٦هـ)، مكتبة الخانجي، القاهرة.

- فضائل القرآن، أبو عُبيد القاسم بن سلاّم الهروي (٢٢٤هـ)، ت: مروان العطية وآخرين ، دار ابن كثير، بيروت، ط (١)، ١٤١٥هـ.
- فضيلة الشكر لله علىٰ نعمته، محمد بن جعفر الخرائطي (٣٢٧هـ)، ت: محمد مطيع الحافظ وعبد الكريم اليافي، دار الفكر، دمشق، ط (١)، ١٤٠٢هـ.
- فهرس المخطوطات العربية في مكتبة الأوقاف العامة في بغداد، عبد الله الجبوري، رئاسة ديوان الأوقاف، بغداد، ١٩٧٤م.
- فهرس مخطوطات أبي العباس المرسي، يوسف زيدان، الهيئة العامة لمكتبة الإسكندرية، ١٤١٧هـ.
- الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، محمد بن علي الشوكاني (١٢٥٠هـ)، ت: عبد الرحمن بن يحي المعلمي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- الفوائد، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية (٧٥١هـ)، ت: محمد عزير شمس، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط (٣)، ١٤٣٨هـ.
- فيض القدير شرح الجامع الصغير، محمد عبد الرؤوف بن علي المناوي (١٠٣١هـ)، المكتبة التجارية الكبرىٰ، مصر، ط (١)، ١٣٥٦هـ.
- القاموس المحيط، محمد بن يعقوب الفيروزآبادىٰ (٨١٧هـ)، ت: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسُوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط (٨)، ١٤٢٦هـ.
- القانون، الحسين بن عبد الله بن سينا (٤٢٨هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (١)، ١٤٢٠هـ.
- القدر وما ورد في ذلك من الآثار، عبد الله بن وهب القرشي (١٩٧هـ)، ت: عبد العزيز عبد الرحمن العثيم، دار السلطان، مكة المكرمة، ط (١)، ١٤٠٦هـ.
- القدر وما ورد في ذلك من الآثار، عبد الله بن وهب القرشي (١٩٧هـ)، ت: عمر الحفيان، دار العطاء، الرياض، ط (١)، ١٤٢٤هـ.
- القدر، جعفر بن محمد الفريابي (٣٠١هـ)، ت: عبد الله بن حمد المنصور، أضواء السلف، الرياض، ط (١)، ١٤١٨هـ.

- القصيدة اليتيمة برواية القاضي علي بن المحسن التنوخي، ت: صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديد، بيروت، ط (٣)، ١٩٨٣م.
- القضاء والقدر، أحمد بن الحسين البيهقي (٤٥٨هـ)، ت: محمد بن عبد الله آل عامر، مكتبة العبيكان، الرياض، ط (١)، ١٤٢١ه.
- قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلىٰ مقام التوحيد، محمد بن علي الحارثي أبو طالب المكي (٣٨٦هـ)، ت: عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (٢)، ١٤٢٦هـ.
- الكامل في القراءات والأربعين الزائدة عليها، يوسف بن علي بن جبارة الهُذَلي (٤٦٥هـ)، ت: جمال بن السيد الشايب، مؤسسة سما للتوزيع والنشر، القاهرة، ط (١)، ١٤٢٨هـ.
- الكامل في اللغة والأدب، محمد بن يزيد المبرد (٢٨٥هـ)، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، ط (٣)، ١٤١٧هـ.
- الكامل في ضعفاء الرجال، عبد الله بن عدي الجرجاني (٣٦٥هـ)، ت: مازن محمد السرساوي، مكتبة الرشد، الرياض، ط (١)، ١٤٣٤هـ.
- كتاب الروح، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية (٧٥١هـ)، ت: محمد أجمل الإصلاحي، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط (٢)، ١٤٣٦هـ.
- كتاب الصلاة، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية (٧٥١هـ)، ت: عدنان بن صفاخان البخاري، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط (١)، ١٤٣٨هـ.
- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، محمود بن عمرو الزمخشري (٥٣٨هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، ط (٣)، ١٤٠٧هـ.
- كشف الأستار عن زوائد البزار، علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي (٨٠٧هـ)، ت: حبيب الرحمن الأعظمي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط(١)، ١٣٩٩هـ.
- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مصطفىٰ بن عبد الله المعروف بحاجي خليفة (١٠٦٧هـ)، تصوير دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٤١م.

- الكشف والبيان عن تفسير القرآن، أحمد بن محمد الثعلبي (٤٢٧هـ)، ت: أبو محمد بن عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط (١)، ١٤٢٢هـ.
- الكلام على مسألة السماع، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية (٧٥١هـ)، ت: محمد عزير شمس، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط (١)، ١٤٣٢هـ.
- الكنى والأسماء، محمد بن أحمد أبو بشر الدولابي (٣١٠هـ)، ت: نظر محمد الفريابي، دار ابن حزم، بيروت، ١٤٢١هـ.
- لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية، محمد بن أحمد السفاريني (١١٨٨هـ)، مؤسسة الخافقين ومكتبتها، دمشق، ط (٢)، ١٤٠٢هـ.
- المباحث المشرقية، محمد بن عمر فخر الدين الرازي (٦٠٦هـ)، انتشارات بيدار، قم، ١٣٧٠هـ.
- مجاز القرآن، أبو عبيدة معمر بن المثنى (٢٠٩هـ)، ت: محمد فواد سزگين، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٣٨١هـ.
- المجالسة وجواهر العلم، أحمد بن مروان أبو بكر الدينوري (٣٣٣هـ)، ت: مشهور بن حسن آل سلمان، جمعية التربية الإسلامية، البحرين، ط (١)، ١٤١٩هـ.
- مجرد مقالات الأشعري، محمد بن الحسن بن فورك (٤٠٦هـ)، ت: أحمد السايح، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط (١)، ١٤٢٥هـ.
- المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، محمد بن حبان البستي (٣٥٤هـ)، ت: محمود إبراهيم زايد، دار الوعي، حلب، ط (١)، ١٣٩٦هـ.
- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي (٨٠٧هـ)، ت: حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة، ١٤١٤هـ.
- مجموع الفتاوى، أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية (٧٢٨هـ)، ت: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، ١٤١٦هـ.
- المحتضرون، أبو بكر عبد الله بن محمد المعروف بابن أبي الدنيا (٢٨١هـ)، ت: محمد خير رمضان يوسف، دار ابن حزم، بيروت، ط (١)، ١٤١٧هـ.

- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي (٥٤٢هـ)، ت: عبد الله الأنصاري والسيد عبد العال، دار الفكر العربي، ط (٢).
- محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، محمد بن عمر فخر الدين الرازي (٦٠٦هـ)، ت: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.
- المحكم والمحيط الأعظم، علي بن إسماعيل بن سيده المرسي (٤٥٨هـ)، ت: عبد الفتاح السيد سليم وآخرين، معهد المخطوطات العربية، القاهرة، ١٤٢٤هـ.
- المحلىٰ بالآثار، علي بن أحمد بن حزم الأندلسي (٤٥٦هـ)، ت: أحمد شاكر، دار الجيل، بيروت.
- محيط المحيط، بطرس البستاني (١٨٨٣ م)، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٧م.
- مختصر الصواعق المرسلة علىٰ الجهمية والمعطلة، محمد بن محمد المشهور بابن الموصلي، ت: الحسن بن عبد الرحمن العلوي، أضواء السلف، الرياض، ط (١)، ١٤٢٥هـ.
- مختصر شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، خالد عبد الرحمن العك، دار المعرفة، بيروت، ١٩٩٦م.
- مختصر قيام الليل للمروزي، أحمد بن علي المقريزي (٨٤٥هـ)، حديث أكادمي، فيصل آباد، ط (١)، ١٤٠٨هـ.
- المختصر من كتاب السياق لتاريخ نيسابور، مؤلف من القرن السادس، ت: محمد كاظم المحمودي، مرآة التراث، طهران.
- المخصص، علي بن إسماعيل بن سيده (٤٥٨هـ)، ت: خليل إبراهم جفال، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط (١)، ١٤١٧هـ.
- المخلصيات، محمد بن عبد الرحمن المخَلِّص (٣٩٣هـ)، ت: نبيل سعد الدين جرار، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط (١)، ١٤٢٩هـ.
- مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية (٧٥١هـ)، ت: ناصر السعوي وآخرين ، دار الصميعي، الرياض، ط (١)، ١٤٣٢هـ.

- المدهش، عبد الرحمن بن علي أبو الفرج بن الجوزي (٥٩٧هـ)، ت: مروان قباني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (٢)، ١٤٠٥هـ.
- المراسيل، عبد الرحمن بن محمد الرازي ابن أبي حاتم (٣٢٧هـ)، ت: شكر الله بن نعمة الله قوجاني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط (١)، ١٣٩٧هـ.
- المرض والكفارات، أبو بكر عبد الله بن محمد المعروف بابن أبي الدنيا (٢٨١هـ)، ت: عبد الوكيل الندوي، الدار السلفية، بومباي، ط (١)، ١٤١١هـ.
- مسائل أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه برواية إسحاق منصور الكوسج، ت: جماعة من الباحثين، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط (١)، ٢٠٠٤م.
- مسائل الإمام أحمد، برواية إسحاق بن إبراهيم بن هانئ (٢٦٥هـ)، ت: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط (١)، ١٤٠٠هـ.
- مسائل حرب الكرماني (من كتاب النكاح إلىٰ نهاية الكتاب)، حرب بن إسماعيل بن خلف الكرماني (٢٨٠هـ)، ت: فايز بن أحمد حابس، جامعة أم القرىٰ، مكة، ١٤٢٢هـ.
- المستخرج، يعقوب بن إسحاق أبو عوانة النيسابوري (٣١٦هـ)، ت: أيمن بن عارف الدمشقي، دار المعرفة، بيروت، ط (١)، ١٤١٩هـ.
- المستدرك علىٰ الصحيحين، محمد بن عبد الله أبو عبد الله الحاكم النيسابوري (٤٠٥هـ)، ت: مصطفىٰ عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (١)، ١٤١١هـ.
- مسند أبي يعلىٰ، أحمد بن علي أبو يعلىٰ الموصلي (٣٠٣هـ)، ت: حسين سليم أسد، دار الثقافة العربية، دمشق، ط (١)، ١٤١٢هـ.
- مسند أبي داود الطيالسي، سليمان بن داود أبو داود الطيالسي (٢٠٤هـ)،ت: محمد بن عبد المحسن التركي، دار هجر، القاهرة، ط (١)، ١٤١٩هـ.
- مسند أحمد، أحمد بن محمد بن حنبل (٢٤١هـ)، ت: شعيب الأرناؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط (١)، ١٤٢١هـ.
- مسند إسحاق، إسحاق بن إبراهيم المعروف بابن راهويه (٢٣٨هـ)، ت: عبد الغفور بن عبد الحق البلوشي، مكتبة الإيمان، المدينة المنورة، ط (١)، ١٤١٢هـ.

- مسند الشاميين: سليمان بن أحمد الطبراني (٣٦٠هـ)، ت: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط (١)، ١٤٠٥هـ.
- مسند الفاروق أمير المؤمنين أبي حفص عمر بن الخطاب رضي الله عنه وأقواله على أبواب العلم، إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي (٧٧٤هـ)، ت: إمام بن علي بن إمام، دار الفلاح، الفيوم، ط (١)، ١٤٣٠هـ.
- مسند علي بن الجعد (٢٣٠هـ)، رواية وجمع عبد الله بن محمد أبو القاسم البغوي (٣١٧هـ)، ت: عامر أحمد حيدر، مؤسسة نادر، بيروت، ط (١)، ١٤١٠هـ.
- المسند، أحمد بن عمرو البزار (٢٩٢هـ)، ت: محفوظ الرحمن زين الله، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط (١)، ١٤٠٩هـ.
- مشكلة الشر ووجود الله، سامي عامري، تكوين للدراسات والأبحاث، الخبر، ط (٢)، ١٤٣٧هـ.
- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، أحمد بن محمد بن علي الفيومي (نحو ٧٧٠هـ)، المكتبة العلمية، بيروت.
- المصنف، عبد الرزاق بن همام الصنعاني (٢١١هـ)، ت: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط (٢)، ١٤٠٣هـ.
- المُصَنَّف، عبد الله بن محمد أبو بكر بن أبي شيبة (٢٣٥هـ)، ت: محمد عوامة، دار القبلة، جدة، ط (١)، ١٤٢٧هـ.
- المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ)، ت: مجموعة من الباحثين، دار العاصمة، الرياض، ط (١)، ١٤١٩هـ.
- المطالب العالية من العلم الإلهي، محمد بن عمر فخر الدين الرازي (٦٠٦هـ)، ت: أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت،
- معالم التنزيل في تفسير القرآن، الحسين بن مسعود البغوي (٥١٦هـ)، ت: محمد عبد الله النمر وآخرين، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط (٤)، ١٤١٧هـ.
- معالم السنن، حمد بن محمد بن إبراهيم الخطابي (٣٨٨هـ)، ت: محمد راغب الطباخ، المطبعة العلمية، حلب، ط (١)، ١٣٥١هـ.

- معانىٰ القرآن، أبو الحسن المجاشعي المعروف بالأخفش الأوسط (٢١٥هـ)، ت: هدىٰ محمود قراعة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط (١)،١٤١١هـ.
- معاني القرآن وإعرابه، إبراهيم بن السري أبو إسحاق الزجاج (٣١١هـ)، ت: عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، بيروت، ط (١)، ١٤٠٨هـ.
- معاني القرآن، يحيىٰ بن زياد الفراء (٢٠٧هـ)، ت: أحمد يوسف النجاتي وآخرين، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ط (١).
- المعتمد في أصول الدين، أبو يعلىٰ محمد بن الحسين الحنبلي (٤٥٨هـ)، ت: وديع زيدان، دار المشرق، بيروت.
- معجم الأدباء، ياقوت بن عبد الله الرومي (٦٢٦هـ)، ت: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط (١)، ١٤١٤هـ.
- المعجم الأوسط، سليمان بن أحمد الطبراني (٣٦٠هـ)، ت: طارق بن عوض الله وعبد المحسن الحسيني، دار الحرمين، القاهرة، ١٤١٥هـ.
- معجم البلدان، ياقوت بن عبد الله الرومي (٦٢٦هـ)، دار صادر، بيروت، ط (٢)، ١٩٩٥م.
- معجم الحيوان، أمين فهد المعلوف (١٣٦٢هـ)، تصوير دار الرائد العربي، بيروت.
- معجم الشيوخ، علي بن الحسن بن هبة الله بن عساكر (٥٧١هـ)، ت: وفاء تقي الدين، دار البشائر، دمشق، ط (١)، ١٤٢١هـ.
- المعجم الصغير (الروض الداني إلىٰ المعجم الصغير للطبراني)، سليمان بن أحمد الطبراني (٣٦٠هـ)، ت: محمد شكور الحاج أمرير، المكتب الإسلامي، بيروت، ط (١)، ١٤٠٥هـ.
- المعجم الكبير، سليمان بن أحمد الطبراني(٣٦٠هـ)، ت: حمدي عبد المجيد السلفي، دار إحياء التراث الإسلامي، ط (٢).
- معجم المعالم الجغرافية في السيرة النبوية: عاتق بن غيث البلادي (١٤٣١هـ)، دار مكة للنشر والتوزيع، مكة المكرمة، ط (١)، ١٤٠٢هـ.

- معجم الموضوعات المطروقة في التأليف الإسلامي، عبد الله محمد الحبشي، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، أبو ظبي، ط (١)، ١٤٣٠هـ.
- المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفىٰ وآخرين، مجمع اللغة العربية، القاهرة، ط (٢)، ١٣٩٢هـ.
- المعجم، أحمد بن محمد بن زياد أبو سعيد بن الأعرابي (٣٤٠هـ)، ت: عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار ابن الجوزي، الدمام، ط (١)، ١٤١٨هـ.
- المعجم، عَبْد الخالق بْن أسد بْن ثابت (٥٦٤هـ)، ت: نبيل سعد الدين جرَّار، دار البشائر الإسلامية، ط (١)، ١٤٣٤هـ.
- معرفة الصحابة، أحمد بن عبد الله أبو نعيم الأصبهاني (٤٣٠هـ)، ت: عادل بن يوسف العزازي، دار الوطن، الرياض، ١٩٩٨م.
- المعرفة والتاريخ، يعقوب بن سفيان الفسوي (٢٧٧هـ)، ت: أكرم ضياء العمري، مكتبة الدار، المدينة المنورة، ١٤١٠هـ.
- المغني في أبواب التوحيد والعدل، عبد الجبار بن أحمد الهمداني (٤١٥هـ)، ت: مجموعة من المحققين، القاهرة.
- المغني، عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي (٦٢٠هـ)، ت: عبد الله التركي وعبد الفتاح الحلو، دار عالم الكتب، القاهرة، ط (٣)، ١٤١٧هـ.
- مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، أحمد مصطفىٰ الشهير بطاشكبري زاده (٩٦٨هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (١)، ١٤٠٥هـ.
- مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية (٧٥١هـ)، ت: عبد الرحمن بن حسن بن قائد، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط (١)، ١٤٣٢هـ.
- مقاتل الطالبيين، علي بن الحسين أبو الفرج الأصبهاني (٣٥٦هـ)، ت: السيد أحمد صقر، دار المعرفة، بيروت.
- مقالات الإسلاميين، أبو الحسن علي بن إسماعيل (٣٢٤هـ)، ت: هلموت ريتر، دار فرانز شتايز، ألمانيا، ط (٣)، ١٤٠٠هـ.

- مقاييس اللغة، أحمد بن فارس الرازي (٣٩٥هـ)، ت: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٩هـ.
- الملل والنحل، محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (٥٤٨هـ)، ت: محمد سيد كيلاني، مصطفىٰ البابي الحلبي، ط (٢)، ١٣٩٥هـ.
- منازل السائرين، أبو إسماعيل عبد الله بن محمد الأنصاري الهروي (٤٨١هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.
- مناقب الشافعي، أحمد بن الحسين البيهقي (٤٥٨هـ)، ت: السيد أحمد صقر، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط (١)، ١٣٩٠هـ.
- مناقب الشافعي، محمد بن الحسين أبو الحسن الآبري (٣٦٣هـ)، ت: جمال عزون، الدار الأثرية، ط (١)، ١٤٣٠هـ.
- المنتخب من كتاب السياق لتاريخ نيسابور، إبراهيم بن محمد الصَّرِيفيني (٦٤١هـ)، ت:خالد حيدر، دار الفكر، بيروت، ١٤١٤هـ.
- المنتخب من مسند عبد بن حميد، عبد الحميد بن حميد بن نصر (٢٤٩هـ)، ت: صبحي السامرائي ومحمود خليل الصعيدي، مكتبة السنة، القاهرة، ط (١)، ١٤٠٨هـ.
- منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية (٧٢٨هـ)، ت: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ط (١)، ١٤٠٦هـ.
- المنية والأمل، عبد الجبار بن أحمد الهمداني (٤١٥هـ)، ت: سامي النشار وعصام الدين محمد، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، ١٩٧٢م.
- موافقة الخبر الخبر في تخريج أحاديث المختصر، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ)، ت: حمدي عبد المجيد السلفي وصبحي السامرائي، مكتبة الرشد، الرياض، ط (٢)، ١٤١٤هـ.
- الموشح، محمد بن عمران المرزباني (٣٨٤هـ)، ت: علي البجاوي، نهضة مصر للطباعة، القاهرة.

- الموضوعات من الأحاديث المرفوعات، عبد الرحمن بن علي أبو الفرج بن الجوزي (٥٩٧هـ)، ت: نور الدين بن شكري جيلار، أضواء السلف، الرياض، ط (١)، ١٤١٨هـ.
- الموطأ، مالك بن أنس (١٧٩هـ)، رواية: يحيىٰ بن يحيىٰ الليثي (٢٤٤هـ)، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٦هـ.
- ميزان الاعتدال في نقد الرجال، محمد بن أحمد الذهبي (٧٤٨هـ)، ت: علي بن محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت، ط (١)، ١٣٨٢هـ.
- النبوات، أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية (٧٢٨هـ)، ت: عبد العزيز بن صالح الطويان، أضواء السلف، الرياض، ط (١)، ١٤٢٠هـ.
- نتائج الأفكار في تخريج أحاديث الأذكار، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ)، ت: حمد عبد المجيد السلفي، دار ابن كثير، دمشق، ط (٢)، ١٤٢٩هـ.
- نسب قريش، المصعب بن عبد الله الزبيري (٢٣٦هـ)، ت: ليفي بروفنسال، دار المعارف، القاهرة، ط (٣).
- النشر، محمد بن محمد بن يوسف ابن الجزري (٨٣٣هـ)، ت: علي محمد الضباع، المطبعة التجارية الكبرىٰ، القاهرة، ١٣٨٠هـ.
- النظامية، عبد الملك بن عبد الله أبو المعالي الجويني (٤٧٨هـ)، ت: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ١٤١٢هـ.
- نفائس الأصول في شرح المحصول، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي (٦٨٤هـ)، ت: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، مكتبة نزار مصطفىٰ الباز، مكة المكرمة، ط (١)، ١٤١٦هـ.
- نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد علىٰ المريسي الجهمي العنيد فيما افترىٰ علىٰ الله عز وجل من التوحيد، عثمان بن سعيد الدارمي (٢٨٠هـ)، ت: رشيد بن حسن الألمعي، مكتبة الرشد، الرياض، ط (١)، ١٤١٨هـ.
- النكت والعيون، علي بن محمد الماوردي (٤٥٠هـ)، ت: السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية، بيروت.

- نهاية الإقدام في علم الكلام، محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (٥٤٨هـ)، ت: ألفريد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط (١)، ١٤٣٠هـ.
- النهاية في غريب الحديث والأثر، المبارك بن محمد بن محمد مجد الدين ابن الأثير الجزري (٦٠٦هـ)، ت: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، ١٣٩٩هـ.
- الهداية إلى بلوغ النهاية، مكي بن أبي طالب القيسي (٤٣٧هـ)، ت: مجموعة من الباحثين، بإشراف: الشاهد البوشيخي، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الشارقة، ط (١)، ١٤٢٩هـ.
- الوسيط في التفسير، علي بن أحمد الواحدي (٤٦٨هـ)، ت: عادل أحمد عبد الموجود وآخرين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (١)، ١٤١٥هـ.
- وفيات الأعيان، أحمد بن محمد بن خلكان (٦٨١هـ)، ت: إحسان عباس، دار صادر، بيروت.

فهرس الموضوعات

الموضـــــوع	الصفحة

الموضــــــوع	الصفحة

الموضـــــوع	الصفحة

الموضـــــــوع	الصفحة

الموضـــــــوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضـــــوع	الصفحة

الموضـــــوع	الصفحة

الموضـــــوع	الصفحة

تم بحمد الله